Bradley Nassif
Michael Horton
Vladimir Berzonsky
George Hancock-Stefan
Edward Rommen

Ortodoxie și evanghelism

Trei perspective

Editura Adoramus

S-au scris multe cărți cu privire la Biserica Ortodoxă, acoperind toate aspectele legate de credință și viață. Bisericile evanghelice au fost analizate, cuantificate și descrise în numeroase publicații. Evanghelicii redescoperă valoarea patristicii, care stă la baza tradiției ortodoxe. Există cărți care răspund obiecțiilor evanghelice față de Biserica Ortodoxă și altele care înregistrează date despre călătoria protestanților înspre ortodoxie. Există câteva dialoguri publicate între ortodocși și celelalte tradiții creștine. Cu toate acestea, ceea ce lipsește este un volum care să aducă împreună apărători ai fiecărei poziții pentru o interacțiune reciprocă. În această carte, fiecare autor a scris un capitol despre propria lui perspectivă cu privire la compatibilitatea evanghelismului cu ortodoxia. Fiecare capitol este urmat de reacții ale celorlalți autori la opinia autorului respectiv și apoi răspunsul acestuia din urmă la reacțiile lor. Acest schimb de perspective face posibilă atingerea unui nivel mai adânc al discuției teologice.

Ceea ce face ca această interacțiune să fie cu adevărat interesantă este faptul că autorii sunt personali în scrierile lor. Unul dintre aceștia a crescut în Biserica Ortodoxă, a fost convertit la o cruciadă a lui Billy Graham, a studiat în seminarii evanghelice și ortodoxe și este acum diacon ortodox. Doi dintre autori s-au convertit, părăsind tradiția părinților lor. Unul dintre aceștia, crescut într-un mediu evanghelic, a devenit ulterior preot ortodox. Celălalt s-a născut ortodox și s-a convertit la evanghelici în timp ce studia într-o universitate.

Dar această este o carte teologică și pentru că autorii, care au cu toții studii teologice, au adus argumente solide pentru convingerile lor. Dacă sunteți în căutarea unor argumente teologice care să susțină fiecare poziție, nu veți fi dezamăgiți.

James J. Stamoolis

Editura Adoramus
Iași – 2009

Ortodoxie și evanghelism

Trei perspective

Bradley Nassif
Michael Horton
Vladimir Berzonsky
George Hancock-Stefan
Edward Rommen

Editura Adoramus
Iași – 2009

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
Ortodoxie şi evanghelism : trei perspective / Bradley
Nassif, Michael Horton, Vladimir Berzonsky, ... - Iaşi :
Adoramus, 2009
ISBN 978-973-87908-2-7

I. Nassif, Bradley
II. Horton, Michael
III. Berzonsky, Vladimir

281.9

1. Mănăstireanu, Ligia (trad.)
2. Mănăstireanu, Dănuţ (ed.)
3. Blaj, Marilena (ed.)

Traducere: Iulia-Ligia Mănăstireanu
Editare teologică: Dănuţ Mănăstireanu
Editare literară: Marilena Blaj, Alexandrina Coţovanu
Corectura: Irina Lucian

Citatele biblice din textele autorilor ortodocşi urmează versiunea sinodală a Bibliei. Citatele biblice din textele autorilor evanghelici urmează versiunea Cornilescu a Bibliei. Deoarece termenul tehnic „Evangelicalism" din limba engleză nu are încă un corespondent consacrat în limba română, am optat pentru traducerea lui prin „evanghelism". Pentru redarea numelui Mântuitorului, editura a optat pentru versiunea „Isus Cristos", considerată cea mai corectă din punct de vedere filologic. De asemenea, am renunţat pentru această lucrare la practica pietistă a majusculării pronumelor divine.

Originally published in the U.S.A. under the title: *Three Views on Eastern Orthodoxy and Evangelicalism*
Copyright © 2004 by James J. Stamoolis
Published by permission of Zondervan, Grand Rapids, Michigan
Originalul publicat în Statele Unite ale Americii sub titlul: *Three Views on Eastern Orthodoxy and Evangelicalism*
Copyright © 2004 James J. Stamoolis
Publicat cu permisiunea editurii Zondervan, Grand Rapids, Michigan

© 2009 pentru prezenta ediţie: Editura Adoramus, Iaşi. Toate drepturile rezervate.
Editura Adoramus
CP 3008 OP 5 Dacia
700810 Iaşi România
www.adoramus.ro

Lucrarea a fost tipărită cu contribuţia financiară a organizaţiei World Vision România.
www.worldvision.ro

CUPRINS

Cuvânt înainte: James I. Packer 7
Introducere: James J. Stamoolis 13

1. Sunt compatibile ortodoxia şi evanghelismul? Da
Teologia evanghelică a Bisericii Ortodoxe: Bradley Nassif 27
RĂSPUNSURI
Michael Horton 93
Vladimir Berzonsky 102
George Hancock-Stefan 105
Edward Rommen 110
CONCLUZIE: Bradley Nassif 112

2. Sunt compatibile ortodoxia şi evanghelismul? Nu
O perspectivă evanghelică: Michael Horton 121
RĂSPUNSURI
Bradley Nassif 151
Vladimir Berzonsky 154
George Hancock-Stefan 158
Edward Rommen 160
CONCLUZIE: Michael Horton 162

3. Sunt compatibile ortodoxia şi evanghelismul? Nu
O perspectivă ortodoxă: Vladimir Berzonsky 173
RĂSPUNSURI
Bradley Nassif 187
Michael Horton 189
George Hancock-Stefan 198
Edward Rommen 200
CONCLUZIE: Vladimir Berzonsky 201

4. Sunt compatibile ortodoxia şi evanghelismul? Poate
O perspectivă evanghelică: George Hancock-Stefan 205
RĂSPUNSURI
Bradley Nassif 220

Michael Horton 222
Vladimir Berzonsky 225
Edward Rommen 228
CONCLUZIE: George Hancock-Stefan 230

5. Sunt compatibile ortodoxia şi evanghelismul? Poate
O perspectivă ortodoxă: Edward Rommen 233
RĂSPUNSURI
Bradley Nassif 250
Michael Horton 253
Vladimir Berzonsky 265
George Hancock-Stefan 270
CONCLUZIE: Edward Rommen 273

Epilog: James J. Stamoolis 279
Contributori 285

CUVÂNT ÎNAINTE

JAMES I. PACKER

O venerabilă baladă engleză începe cu declaraţia: „Este lung drumul până la Tipperary/Mai avem mult de mers." Înlocuiţi Tipperary cu unitatea pe care o dorim între biserica evanghelică nord-americană pe de o parte – reprezentând marea grupare a denominaţiilor evanghelice – şi avanpostul vestic al comunităţii ortodoxe pe de altă parte, iar cuvintele cântecului se potrivesc cu o exactitate de rău augur: într-adevăr, „mai avem mult de mers." Dar Domnul nostru Isus Cristos, pe care îl împărtăşim şi unii şi alţii şi spre care se îndreaptă închinarea noastră, mediatorul întregii vieţi divine pe care o împărtăşim, ne-a arătat foarte clar faptul că doreşte ca poporul său să fie una în credinţă, în dragoste şi în câştigarea lumii pentru el. Din locul în care ne aflăm, trebuie să tindem spre convergenţă şi să ne „întindem antenele" pentru a atinge acest scop. În cutezanţa ascultării, prin urmare, ne înscriem la această sarcină.

Ce fel de convergenţă şi ce formă de comuniune va împlini cel mai bine dorinţa Domnului Isus pentru unitate? Ecumenismul care porneşte de la centru spre periferie, tipic pentru mijlocul secolului XX, a prevăzut o comuniune pe deplin sacramentală în cadrul unei uniuni pe deplin organizaţionale în toate cazurile, anticipând că o asemenea restructurare ar revitaliza ca prin minune bisericile locale, îndemnându-le la fapte bune şi la evanghelizare. Epoca în care se promova acest tip de ecumenism ca scop obligatoriu s-a încheiat şi un alt tip de ecumenism, mai modest, pornind de jos în sus şi concentrat pe misionarism i-a luat locul, cel puţin în rândul gânditorilor mai radicali. Acest tip de ecumenism recunoaşte că drumul spre o comuniune deplină şi spre o

integrare structurală nu se întrevede deocamdată la orizont. Aceasta situaţie ar putea să rămână neschimbată, iar calea către înţelepciune pentru noi este să punem în practică colaborarea cu privire la lucrurile cerute de toate bisericile în toate aspectele în care convingerile pornite din conştiinţa noastră nu ne îndeamnă să le facem separat.

Prin urmare, un răspuns mai bun la întrebarea adresată mai sus începe cu o viziune de parteneriat în proclamarea lui Isus Cristos ca Mântuitorul de care toţi avem nevoie, în lucrarea de cateheză şi în ucenicirea noilor convertiţi, în asigurarea resurselor pastorale pentru cei aflaţi în nevoi şi în menţinerea standardelor şi valorilor creştine în societatea pluralistă de astăzi, atât de rătăcită din punct de vedere spiritual, moral şi instituţional. Trebuie să netezim calea spre un asemenea parteneriat şi să pregătim terenul, urmărind dacă credinţele celor două grupări se potrivesc fiecare în modul de înţelegere a celeilalte, până în punctul în care fiecare să considere că cealaltă este potrivită pentru sarcinile comune propuse.

Un proverb chinez spune că o călătorie de o mie de kilometri începe cu primul pas. Ei bine, această carte ne ajută să facem acel prim pas şi primeşte cu braţele deschise explorările teologice care trebuie să preceadă orice mişcări ulterioare. În aceste pagini de început veţi găsi o serie de schimburi amabile, dar directe, suficient de profunde sub raport teologic, între oameni specializaţi pe teme de o reală importanţă. Pornind de la zero, aceste eseuri acoperă o mare parte din problemă şi sunt menite să aducă multe idei folositoare. Sunt revizuite majoritatea aspectelor interfeţei protestant-ortodoxe, iar cititorul are multe de învăţat din dialogul creat.

Cu toate acestea, cred că pe alocuri, chiar şi cu cele mai bune intenţii din lume, cei implicaţi în dialog nu sunt tocmai pe aceeaşi lungime de undă, şi văd două motive pentru acest lucru.

În primul rând, în timp ce discuţiile se referă cu precădere la evanghelie, cei intraţi în dialog vădesc două moduri diferite de a crede în biserică.

Faptul că evanghelicii ar fi nişte pietişti fără un interes adânc pentru biserică şi fără o doctrină clară cu privire la aceasta este un neadevăr larg

răspândit, susţinut de câte ori familiarul profil al lui David Bebbington cu privire la evanghelici, ca produs al secolului al XVIII-lea, centrat pe Biblie, pe cruce, pe convertire şi pe evanghelizare, este tratat mai degrabă ca fiind cel mai mic numitor comun şi nu cel mai mare factor comun. Ceea ce este adevărat, totuşi, este faptul că evanghelicii consideră principiul existenţei bisericii ca pe un răspuns personal al credinţei faţă de Dumnezeul Scripturii şi faţă de Fiul lui Dumnezeu crucificat şi glorificat, prezentat explicit în Scriptură. Prin urmare, biserica este în esenţă o comunitate de credincioşi care se întâlnesc pentru a practica, în concordanţă cu Scriptura, închinarea şi slujirea. Cele două ritualuri (sacramente) pe care le-a instituit Cristos sunt văzute ca fiind cuvântul lui Cristos făcut vizibil şi legiferat în mod vizibil pentru stârnirea şi întărirea credinţei şi pentru confirmarea statutului credincioşilor şi a destinului lor în Cristos. Aceasta este lucrarea (cred majoritatea evanghelicilor) pe care o împlineşte Cristos, prezent prin Duhul său, pe măsură ce sunt administrate sacramentele, în contextul laudei şi cererii la adresa Dumnezeului trinitar. În această eclesiologie, a fi în mod personal ucenicul lui Isus Cristos reprezintă paradigma pe care se bazează toate afirmaţiile ulterioare referitoare la caracterul supranatural al vieţii creştine şi al vieţii bisericii. Afirmaţia care se face este că acesta e modelul de gândire al Noul Testament – şi toată frazeologia şi imagistica referitoare la biserică ar trebui înţelese în aceşti termeni.

Ortodoxia, prin contrast, vede biserica într-o manieră similară romano-catolicilor, ca fiind prima şi cea mai importantă formă extinsă şi realitate a întrupării, învierii şi glorificării lui Cristos însuşi. Din punct de vedere ontologic şi escatologic – adică atât în sine, acum, cât şi ca indicator anticipat al propriului viitor – biserica reprezintă plinătatea lui Cristos, împlinirea prezenţei şi puterii sale. Acest lucru îl reprezintă şi l-a reprezentat întotdeauna biserica, în mod intrinsec, înainte de orice răspuns personal la Cristos. Din momentul în care Domnul nostru Isus Cristos s-a ridicat la ceruri, biserica a fost pur şi simplu *acolo*; toţi cei care primesc sacramentele, indiferent cât de limitată avgvm înţelegerea sau dedicarea lor, fac parte din biserică, iar închinarea euharistică, care

este ea însăşi raiul pe pământ, umple închinătorii în mod constant cu viaţă divină, pentru care credinţa care adoră şi credincioşia reprezintă confirmarea potrivită. În această eclesiologie, paradigma o reprezintă unirea cu Isus Cristos în plinătatea trupului său mistic, prin intermediul sacramentelor. Aici se afirmă că aceasta este înţelegerea autentică şi cu autoritatea mărturiei Noului Testament pentru biserică, doctrină cu care ar trebui să concorde orice concept al convertirii, ucenicirii şi destinului.

Prin urmare, diferenţa dintre cele două moduri de gândire, pe care o generează uneori divergenţa doctrinară, operează ca un factor disipator în discuţiile care urmează – şi această diferenţă ar trebui să constituie agenda principală pentru viitoarele discuţii.

Al doilea motiv pentru această şovăire în masă este că la prezentele schimburi de idei participă două versiuni ale teologiei evanghelice. Cât de îndepărtate sunt ele în realitate rămâne o temă de discuţie, dar cu siguranţă că ele se consideră diferite şi sună diferit atunci când se exprimă. Ambele au un pedigree nord-american la fel de respectabil. Ambele reprezintă opţiuni în vogă astăzi. Ambele sunt de acord cu privire la abordarea evanghelică a eclesiologiei pe care am subliniat-o înainte şi ambele cooperează cu bucurie într-o varietate de lucrări şi de proiecte aventuroase cum ar fi această carte. Dar se ceartă între ele constant, iar urme ale acestei diviziuni ies din când în când la suprafaţă şi în capitolele acestei cărţi. Cele două versiuni ar putea fi numite *reformată* şi *baptist-wesleyană*. Ambele grupări sunt centrate pe Biblie şi îl au în centru pe Cristos şi ambele caută o interpretare canonică a Scripturii în conformitate cu analogia credinţei (principiul consecvenţei interne). Dar cea dintâi găseşte în Scriptură, referitor la economia harului şi la biserică, o concepţie articulată raţional despre centralitatea lui Dumnezeu, pe care cea din urmă, cu orientarea ei mai îngust pietistă, nu o găseşte. Pentru a evita momentele de nedumerire pe parcursul lecturii, diferenţele ar trebui recunoscute încă de la început.

Balada citată în primul paragraf se termină cam aşa: „Este lung drumul până la Tipperary/Dar inima mea este acolo." Căutarea unei

apropieri teologice mai mari între ortodocşi şi evanghelici este importantă pentru viitor şi cu siguranţă că sunt mai multe de spus în acest sens decât s-a spus în această carte. Fie ca această iniţiativă de pionierat – pentru că realmente asta este – să mişte multe inimi care să se alăture pe acest drum lung (şi cu siguranţă că va fi lung) înspre scopul manifest de a-l onora pe Dumnezeu.

J. I. Packer este profesor emerit de teologie la Regent College din Vancover, British Columbia. Este, de asemenea, editor la revista Christianity Today.

INTRODUCERE

JAMES J. STAMOOLIS

S-au scris multe cărţi cu privire la Biserica Ortodoxă[1], acoperind toate aspectele legate de credinţă şi viaţă.[2] Bisericile evanghelice au fost analizate, cuantificate şi descrise în numeroase publicaţii.[3] Evanghelicii redescoperă valoarea patristicii, care stă la baza tradiţiei ortodoxe.[4] Există cărţi care răspund obiecţiilor evanghelice faţă de Biserica Ortodoxă[5] şi altele care înregistrează date despre călătoria protestanţilor înspre ortodoxie[6]. Există câteva dialoguri publicate între ortodocşi şi

[1] Expresia *Eastern Orthodox* şi corelativele au fost traduse peste tot în acest text prin „ortodox/ă", deoarece discuţiile din lucrarea de faţă nu tratează deloc problematica ortodoxiei orientale (necalcedoniane), n.e.

[2] Editurile ortodoxe principale sunt Holy Cross Orthodox Press (www.hchc.edu/bookstore), St. Vladimir's Seminary Press (http://www.svspress.com/), Light & Life Publishing (www.light-n-life.com) şi Conciliar Press (www.conciliarpress.com).

[3] Pledoaria pentru o înţelegere comună între evanghelici se găseşte la John Stott, *Evangelical Truth: A Personal Plea for Unity, Integrity and Faithfulness*, InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 1999.

[4] Vezi, de exemplu, D. H. Willliams, *Retreiving the Tradition and Renewing Evangelicalism: a Primer for Suspicious Protestants*, Eerdmans, Grand Rapids, Mi., 1999; Robert E. Webber, *Ancient-Future Faith: Rethinking Evangelicalism for a Postmodern World*, Baker, Grand Rapids, Mi., 1999; şi Thomas C. Oden, *The Rebirth of Orthodoxy: Signs of New Life in Christianity*, Harper, San Francisco, Ca., 2003. Aceşti trei autori ne îndeamnă pe toţi să ne reîntoarcem la ortodoxie aşa cum este ea definită în doctrina corectă, nu neapărat o reîntoarcere la Biserica Ortodoxă. Oden este, de asemenea, şi editorul coordonator al seriei în treisprezece volume *Ancient Christian Commentary on Scripture*, InterVarsity Press, Downers Grove, Ill.

[5] Vezi, de exemplu, Paul O'Callaghan, *An Eastern Orthodox Response to Evangelical Claims*, Light & Life, Minneapolis, Mn., 1984.

[6] Există documente despre aceste transformări în diferite cărţi. Vezi, de exemplu, Peter E. Gillquist, *Becoming Orthodox: A Journey to the Ancient Christian Faith*, Conciliar Press, Ben Lomond, Ca., 1990, care descrie pelerinajul membrilor Campus Crusade for Christ la Biserica

celelalte tradiţii creştine.[7] Cu toate acestea, ceea ce lipseşte este un volum care să aducă împreună apărători ai fiecărei poziţii pentru o interacţiune reciprocă. În această carte, fiecare autor a scris un capitol despre propria lui perspectivă cu privire la compatibilitatea evanghelismului cu ortodoxia. Fiecare capitol este urmat de reacţii ale celorlalţi autori la opinia autorului respectiv şi apoi răspunsul acestuia din urmă la reacţiile lor. Acest schimb de perspective face posibilă atingerea unui nivel mai adânc al discuţiei teologice.

Ceea ce face ca această interacţiune să fie cu adevărat interesantă este faptul că autorii sunt personali în scrierile lor. Unul dintre aceştia a crescut în Biserica Ortodoxă, a fost convertit la o cruciadă a lui Billy Graham, a studiat în seminarii evanghelice şi ortodoxe şi este acum diacon ortodox. Doi dintre autori s-au convertit, părăsind tradiţia părinţilor lor. Unul dintre aceştia, crescut într-un mediu evanghelic, a devenit ulterior preot ortodox. Celălalt s-a născut ortodox şi s-a convertit la evanghelici în timp ce studia într-o universitate.

Dar aceasta este o carte teologică şi pentru că autorii, care au cu toţii studii teologice, au adus argumente solide pentru convingerile lor. Dacă sunteţi în căutarea unor argumente teologice care să susţină fiecare poziţie, nu veţi fi dezamăgiţi.

Cine sunt ortodocşii?

Biserica Ortodoxă poate fi descrisă cel mai bine ca şi comuniunea bisericilor care îl recunosc pe patriarhul de la Constantinopol şi sunt la rândul lor recunoscute de acesta ca făcând parte din „familia" bisericilor ortodoxe. Această recunoaştere reciprocă se bazează pe aderenţa la

Ortodoxă. Vezi, de asemenea, şi Franklin Billerbeck, ed., *Anglican-Orthodox Pilgrimage*, Conciliar Press, Ben Lomond, Ca., 1993; Peter E. Gillquist, ed., *Coming Home: Why Protestant Clergy Are Becoming Orthodox*, Conciliar Press, Ben Lomond, Ca., 1995. Unul dintre cei mai „vocali" convertiţi la Biserica Ortodoxă este Frank Schaeffer, fiul binecunoscutului apologet evanghelic Francis Schaeffer. Vezi Frank Schaeffer, *Dancing Alone: The Quest for Orthodox Faith in the Age of False Religion*, Holy Cross Orthodox Press, Boston, Ma., 1994, care consideră protestantismul responsabil pentru societatea apuseană seculară şi îşi argumentează convertirea la Biserica Ortodoxă.

[7] Vezi cataloagele editurilor ortodoxe şi Consiliul Mondial al Bisericilor.

credinţa şi practica ortodoxă. Chiar dacă cel mai înalt prelat în Biserica Ortodoxă este patriarhul ecumenic de la Constantinopol, el nu are aceeaşi autoritate pe care o exercită papa (sau patriarhul) de la Roma. Patriarhul de la Constantinopol este „Primul dintre Egali" din vechile patriarhate: Ierusalim, Antiohia, Alexandria, Roma şi Constantinopol. Toate, în afară de Roma, încă privesc Constantinopolul ca având primat în egalitate. Patriarhul ecumenic nu are nicio autoritate de a vorbi *ex cathedra* într-un mod în care să-i supună pe toţi credincioşii ortodocşi. Nu există echivalent pentru poziţia de autoritate a papei de la Roma.

Este important de reţinut că există biserici străvechi în Orient care nu sunt considerate ortodoxe. Acestea, numite uneori biserici ortodoxe orientale sau biserici non-calcedoniene, nu se află în comuniune cu patriarhul ecumenic.[8] Biserica Ortodoxă este prin urmare o comuniune de biserici care acceptă aceleaşi norme teologice, liturgice şi canonice.

Cu toate că teologia este importantă pentru ortodocşi, la fel de adevărat este şi faptul că formele au înţelesuri adânci. Etimologia cuvântului *ortodoxie* este „dreapta (*ortho*) închinare (*doxia*)". Astfel, în timp ce bisericile vestice au tendinţa de a utiliza termenul de „ortodoxie" în sensul de „doctrina corectă", Biserica Ortodoxă este preocupată să aibă o închinare corectă. Biserica Ortodoxă se concentrează mai mult asupra lui Dumnezeu, decât asupra individului. Modalitatea prin care se intră în comuniune cu Dumnezeul trinitar o reprezintă adevărurile şi practicile care au străbătut timpul.

Aceasta nu înseamnă că evanghelicii nu sunt preocupaţi de prioritatea închinării şi nu au nicio dorinţă de a se închina „corect". Interesul în închinare şi în înnoirea acesteia este foarte puternic în bisericile protestante din zilele noastre.[9] Închinarea este văzută din ce în

[8] Schismele din secolul al V-lea şi al VI-lea au dus la ceea ce numim astăzi biserici ortodoxe orientale (vezi Timothy [Kallistos] Ware, *The Orthodox Church*, Penguin, Baltimore, Md., 1997, p. 4). Scopul acestui studiu nu este de a stabili un dialog cu aceste biserici, dar, pentru o privire de ansamblu, vezi Aziz S. Atiya, *History of Eastern Christianity*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 1968.

[9] Vezi Robert Webber, *Signs of Wonder: The Phenomenon of Convergence in Modern*

ce mai mult ca o cheie în cunoaşterea lui Dumnezeu şi a voii lui pentru omenire.[10]

Biserica de Apus s-a despărţit de Biserica de Răsărit în 1054, conform datărilor existente. În acel an, legatul papal a emis un edict de excomunicare pe altar a Hagiei Sofia din Constantinopol, întărind astfel o ruptură care se adâncea continuu de când, cu secole în urmă, cele două începuseră să aibă abordări teologice diferite.[11] Constantinopolul a răspuns prin excomunicarea Romei. Separarea a fost exacerbată atunci când, în timpul celei de-A Patra Cruciade, Constantinopolul a fost jefuit şi pus sub conducerea unui patriarh latin timp de şaptezeci de ani. Cu toate că separarea dintre Biserica Romano-Catolică şi cea ortodoxă a fost oarecum îndreptată prin ridicarea respectivei anateme, problema bisericilor greco-catolice (foste biserici ortodoxe răsăritene, care folosesc riturile liturgice răsăritene, dar se află sub autoritatea Romei) a redeschis răni mai vechi.[12]

Cine sunt evanghelicii?

Termenul de evanghelic are cel puţin patru înţelesuri distincte. Cel mai obişnuit dintre ele şi modul în care cuvântul este cel mai des folosit în această carte este cu referinţă la biserici şi organizaţii care fac parte din „mişcarea evanghelică" a secolului XX. Această mişcare s-a ridicat din moştenirea unor oameni ca B. B. Warfield, James Orr şi

Liturgical and Charismatic Churches, StarSong, Nashville, Tn., 1992.

[10] „Nu misiunea reprezintă scopul final al bisericii, ci închinarea. Misiunile există deoarece nu există închinare." (John Piper, *Let the Nations Be Glad! The Supremacy of God in Missions*, ed. a II-a, Baker, Grand Rapids, Mi., 2003, p. 1).

[11] Vezi Ware, *The Orthodox Church*, p. 4.

[12] Existenţa bisericilor unite (greco-catolice) rămâne o zonă problematică între ortodocşi şi Biserica Romano-Catolică. Evenimentele de la sfârşitul secolului XX, care au inclus şi căderea comunismului, au produs mai multe biserici greco-catolice în ţările din Europa de Est. Aceste parohii „convertite" au folosit şi folosesc încă riturile liturgice ortodoxe, iar preoţii lor se pot căsători. O introducere mai veche, dar folositoare, în istoria bisericilor greco-catolice este scrisă de Adrian Fortescue, *The Uniate Eastern Churches*, Burns Oates and Washbourne, Londra, 1923. Pentru mai multe informaţii referitoare la îngrijorările datorate apariţiei acestor biserici, vezi Maximos IV Sayegh, ed., *The Eastern Churches and Catholic Unity*, Nelson, Edinburgh, 1963.

J. Gresham Machen, care au apărat creştinismul istoric împotriva liberalismului teologic.[13] Aceştia şi alţii au publicat o serie de pamflete numite *Fundamentele,* care luau apărarea adevărurilor teologice de bază: autoritatea Bibliei, naşterea din fecioară, ispăşirea substitutivă, învierea trupului şi dumnezeirea lui Cristos.[14] Teologii şi liderii bisericii implicaţi în mişcarea fundamentalistă de la începutul secolului XX aveau două scopuri: (1) reorientarea protestantismului înspre doctrinele cardinale ale credinţei creştine şi (2) reforma culturii americane. Când cel de-al doilea scop nu a fost îndeplinit, bisericile fundamentaliste s-au retras din implicarea publică pentru a-şi întări propriul sistem de educaţie şi misiune.

Evanghelicii s-au ridicat din acel fundamentalism după cel de-al II-lea Război Mondial. Aveau aceleaşi convingeri teologice, dar cu o conştiinţă socială. O carte de căpătâi (publicată în 1947) a fost cea a lui Carl F. H. Henry, *The Uneasy Conscience of Modern Fundamentalism,* care chema la implicarea în societate.[15] Noi instituţii, cum ar fi Seminarul Teologic Fuller şi revista *Christianity Today* au devenit modele de standard în ce priveşte implicarea evanghelicilor în cultura contemporană. Conducătorii lor au devenit evanghelistul Billy Graham şi alţi teologi cheie cum ar fi Carl F. H. Henry şi Kenneth Kantzer.[16] Douăzeci de ani mai târziu, fundamentaliştii s-au întors în arena publică cu ideea de Majoritate Morală şi au încercat din nou să influenţeze scena americană.

---

[13] Vezi, de exemplu, J. Gresham Machen, *Christianity and Liberalism,* Eerdmans, Grand Rapids, Mi., 1923. Machen susţine că liberalism nu înseamnă creştinism deloc, ci este o altă religie.

[14] *Fundamentele,* document apărut iniţial între anii 1910 şi 1915 prin Asociaţia Fundamentelor Creştine, este disponibil din nou. Vezi R. A. Torrey, *The Fundamentals,* Baker, Grand Rapids, Mi., 2003; R. A. Torrey, ed., *The Fundamentals: One-Volume Edition,* Kregel, Grand Rapids, Mi., 1958.

[15] Această carte tocmai a fost republicată (Carl F. H. Henry & Richard J. Mouw, *The Uneasy Conscience of Modern Fundamentalism,* Eerdmans, Grand Rapids, Mi., 2003.

[16] Cunosc mulţi alţi evanghelici, cum ar fi Harold Ockenga, care au adus forţă teologică şi organizaţională. Trebuie menţionat şi John Stott şi J. I. Packer, care sunt evanghelici anglicani. Henry şi Kantzer au organizat o conferinţă cheie pe tema evanghelismului în 1989, care a servit la trecerea torţei la generaţia mai tânără. Concluziile conferinţei au fost publicate de Keneth S. Kantzer şi Carl F. H. Henry, editori, în *Evangelical Affirmations,* Zondervan, Grand Rapids, Mi., 1990.

De pe ambele poziţii se pot vedea diferenţele clare, cu fundamentaliştii preocupaţi de regulă de aspecte legate de stilul de viaţă (cum ar fi consumul de alcool, audienţa filmelor de tip Hollywood şi altele de felul acesta) şi de teoriile ştiinţifice care par să contrazică Biblia (anumite teorii cu privire la vechimea pământului, evoluţie şi altele). Totuşi, dintr-o perspectivă teologică, bazele fundamentale ale credinţei creştine sunt comune pentru toţi (chiar dacă unii fundamentalişti văd o continuă slăbire a autorităţii Scripturii din partea unora care se consideră evanghelici).

În parte datorită acestui acord teologic, observatorii din afara mişcării evanghelice pun în aceeaşi oală evanghelismul şi fundamentalismul, spre consternarea ambelor grupuri. Această confuzie este de înţeles din moment ce, privită de aproape, linia de demarcaţie între cele două este foarte limpede, dar, privită de la distanţă, ea este mai puţin clară – la fel ca un alpinist care crede că are în faţă un singur munte, dar descoperă, când ajunge în vârf, că de fapt era doar primul vârf, după care este o vale adâncă şi apoi un alt vârf dintr-un lanţ de munţi. La fel, pentru un observator distant din punct de vedere teologic, poziţiile teologice distincte pot părea mai apropiate unele de altele decât sunt considerate de către susţinătorii acestora.[17] În timp ce evanghelicii şi fundamentaliştii pot considera că există diferenţe semnificative între ei, mai ales cu privire la aplicarea învăţăturilor biblice referitoare la interacţiunea cu societatea, observatorul distant, care împărtăşeşte puţine dintre convingerile teologice ale acestei tradiţii, le vede ca pe un singur fenomen în loc de două.

O a doua definiţie a termenului „evanghelic" vine din trezirile spirituale din secolul al VIII-lea şi din bisericile şi organizaţiile care s-au ridicat din valurile acelei treziri şi înnoiri. Această întrebuinţare istorică este potrivită deoarece scopul trezirilor era convertirea urmată de un comportament creştin. Nevoia unei aplicaţii personale a adevărului Scripturii prin credinţă rămâne o marcă a evanghelicilor.[18]

[17] Datorez această ilustraţie regretatului Kęneth Kantzer, profesorul meu de teologie şi decanul seminarului de teologie.

[18] Acest lucru este de obicei exprimat prin „a avea o relaţie personală cu Cristos". Accentul

O treia definiţie – clasică, de altfel, şi des folosită în Europa – se referă la bisericile reformate protestante din secolul al XVI-lea ca la „biserici evanghelice", datorită accentului pe care-l puneau reformaţii pe evanghelie. O a patra definiţie leagă termenul „evanghelic" de proclamarea lucrării lui Dumnezeu în Isus Cristos din Noul Testament, „Vestea Bună" a posibilităţii reconcilierii cu Dumnezeu. Orice biserică sau organizaţie care proclamă această „Veste Bună" sau Evanghelia poate fi considerată „evanghelică". Bineînţeles, acest lucru deschide întreaga istorie a bisericii la reinterpretări, deoarece evanghelicii pot fi găsiţi din era apostolică şi până astăzi. Unele mişcări din istoria bisericii erau în mod clar „evanghelice" la origine. Un exemplu în acest sens ar fi mişcarea monastică din care au plecat majoritatea misionarilor care au evanghelizat Europa.

Chiar dacă toate definiţiile de mai sus sunt legitime pentru a descrie termenul de „evanghelic", această carte îşi propune să arunce o privire asupra bisericii evanghelice contemporane şi să analizeze compatibilitatea acestora cu Biserica Ortodoxă. Este foarte dificil, dacă nu imposibil, de evitat referinţele la cele patru definiţii, din moment ce toate tradiţiile care iau Biblia în serios ar dori să fie percepute ca fiind în concordanţă cu Scripturile.

Cu siguranţă că există anumite tradiţii printre cei care se numesc evanghelici (în acord cu prima sau a treia definiţie) mai apropiate de anumite poziţii doctrinare ale ortodoxiei răsăritene decât de perspectiva altor confesiuni evanghelice. Eram la o conferinţă la care un vorbitor descria diferenţele dintre ortodocşi şi evanghelici. În sală erau prezente două grupuri: unul de luterani scandinavi, destul de semnificativ numeric, şi un altul de creştini după Evanghelie.[19] Pe măsură ce vorbitorul compara perspectiva ortodoxă cu privire la împărtăşanie cu propria lui înţelegere asupra perspectivei evanghelice, creştinii după evanghelie au ajuns la concluzia că ortodocşii aveau o perspectivă greşită. Totuşi,

în această afirmaţie cade pe relaţia cu Cristos „prin credinţă", fără a se baza pe nicio datină religioasă.

[19] Eng. *Plymouth brethren.*, n.t.

luteranii erau de părere că, dacă ortodocşii credeau în cina Domnului, atunci erau evanghelici! Situaţia s-a schimbat când s-a discutat doctrina păstrării sfinţilor în har. Luteranii şi-au schimbat acceptarea faţă de ortodocşi, în timp ce creştinii după evanghelie au considerat că doctrina era similară, dacă nu identică, cu a lor. Prezentatorul, după părerea mea, a făcut mai multe greşeli, în primul rând presupunând că toţi evanghelicii sunt de acord cu interpretarea sa cu privire la „adevăratul evanghelism". Oricum, această situaţie anecdotică ilustrează faptul că există o suficientă diversitate în ceea ce cred cei ce se numesc evanghelici despre anumite aspecte teologice. Este evanghelismul, prin însăşi natura sa, o poziţie minimalistă? Este acordul cu privire la anumite doctrine de bază tot ceea ce se cere pentru a face parte din această tabără? Această problemă va fi discutată în eseurile şi reacţiile care vor urma.

Paradigme teologice în comparaţie

După cum vom descoperi, ambele tradiţii dau o importanţă majoră autorităţii Scripturii. Ceea ce le diferenţiază sunt cel mai adesea chestiuni legate de interpretarea şi rolul Tradiţiei.[20] Este indicat să ţinem minte care sunt punctele de referinţă specifice fiecărui autor, deoarece fiecare scrie din propria experienţă şi înţelegere.

Neînţelegerile dintre evanghelici şi ortodocşi sunt centrate, în esenţă, pe problema paradigmelor teologice. Datorită faptului că atât Scriptura, cât şi părinţii bisericii au folosit aceeaşi limbă, mare parte din limbajul nostru este similar. Dar felul în care sunt înţelese cuvintele face deseori dovada unui cadrul teologic diferit de la care se porneşte.[21]

[20] Când este scrisă cu literă mare, Tradiţia se referă la aspecte ale credinţei universal acceptate care nu sunt neapărat explicite în Biblie. Ortodocşii vor susţine că unele elemente ale Tradiţiei sunt implicite, în timp ce altele au fost transmise pe cale orală de la apostoli, prin succesiunea apostolică. Pe lângă Tradiţie, mai există şi tradiţii locale sau naţionale care nu sunt caracteristice tuturor ortodocşilor.

[21] Această diferenţă de cadru este mai degrabă o diferenţă între Răsărit şi Apus, decât între romano-catolici şi ortodocşi pe de o parte şi protestanţi pe de alta. Nu la aceasta neam aştepta uitându-ne dinafară la respectivele comunităţi, dar paradigma diferită este bine înţeleasă de ortodocşi. Alexis Khomiakov, un teolog rus laic din secolul al XIX-lea, a scris: „Toţi protestanţii sunt cripto-papişti... Pentru a folosi limbajul concis al algebrei, tot Vestul

Ceea ce urmează este o examinare a paradigmei ortodoxe răsăritene. Paradigma evanghelică, lăsând la o parte anumite credinţe de bază menţionate în secţiunea precedentă, este mai greu de definit, deoarece se referă atât la reformaţi, cât şi la urmaşii lui Wesley. Pentru a evita prezentarea unei paradigme minimaliste, voi trimite cititorii la eseurile care urmează, unde vor găsi prezentarea poziţiei evanghelice.

O modalitate de a ne uita la diferenţele teologice de paradigmă este să observăm că creştinătatea apuseană a fost definită istoric, în cea mai mare parte, de concepte legale.[22] Dacă introducerea acestei terminologii i se atribuie lui Tertulian, cel care a modelat cadrul teologic apusean este Augustin. Chiar şi cei care reacţionează împotriva teologiei augustine, o fac în categorii de gândire care, în terminologie, sunt juridice. Doctrina lui Augustin cu privire la justificare este considerată de teologii ortodocşi răsăriteni prea individualistă. Astfel, din punctul de vedere ortodox, se pierde sensul plenar al mântuirii. După cum remarcă autorii acestei cărţi, sensul plenar al salvării nu exclude neapărat păcatul personal şi responsabilitatea proprie. De fapt, se va argumenta că păcatul personal este luat în serios de către Biserica Ortodoxă. Dar să nu pierdem din vedere cel mai important lucru, şi anume că Biserica Ortodoxă nu este modelată de antropologia augustiniană.

Putem merge mai departe şi să discutăm despre diferenţele din soteriologie (discutate în eseuri) şi metodologie. Dintr-o perspectivă ortodoxă, filosoful rus L. A. Zander subliniază aceste diferenţe în cheie negativă:

---

are o singură cunoscută, *a*; chiar dacă este percepută cu semnul pozitiv + de către romanici sau cu semnul negativ - de către protestanţi, *a*-ul rămâne acelaşi" (citat în Ware, *The Orthodox Church*, p. 9). Foarte interesant este că Khomiakov e un exemplu al altei diferenţe între bisericile apusene şi Biserica Ortodoxă, şi anume faptul că teologii din Răsărit au fost, în ultimele secole, în principal laici. Acest lucru s-a schimbat în secolul XX, odată cu migraţia ruşilor înspre Europa occidentală.

[22] „Creştinătatea apuseană" este un alt termen pentru bisericile apusene din Imperiul Roman, pentru a le distinge de bisericile formate în estul Imperiului. Această formulare pune laolaltă, în ce priveşte înţelegerea teologică, Biserica Romano-Catolică şi bisericile protestante născute din Reformă. Într-adevăr, acesta este modul în care este perceput "Vestul" de către ortodoxie.

- Răsăritul nu a fost influenţat de Augustin; antropologia sa este diferită de cea vestică;
- Răsăritul nu a fost influenţat de Anselm; soteriologia sa este diferită de cea vestică;
- Răsăritul nu a fost influenţat de d'Aquino; metodologia sa este diferită de cea vestică.[23]

După cum va observa oricine are o pregătire în teologie, acestea sunt diferenţe uriaşe, care spun ceva şi despre congruenţa, în anumite aspecte, dintre Biserica Ortodoxă şi unele tradiţii protestante. De exemplu, s-au organizat conferinţe pentru a examina concordanţa dintre Biserica Ortodoxă şi tradiţia wesleyană. Chiar dacă aceştia din urmă pornesc dintr-o perspectivă vestică, concluziile lor sunt mult mai în acord cu perspectiva ortodoxă asupra naturii umane.

Paradigma teologică a ortodoxiei răsăritene este descrisă de ortodocşi ca având „o gândire patristică" ce consideră „părinţii bisericii ca fiind martori vii ai contemporaneităţii".[24] Acest lucru lasă deschisă întrebarea dacă tradiţia patristică, şi prin urmare Tradiţia, continuă să crească. Într-adevăr, este periculos să privim părinţii bisericii ca reprezentând un ciclu închis de scrieri aparţinând în întregime trecutului, căci nu e posibil oare ca propria noastră epocă să dea naştere unui nou Vasile sau Atanasius? A spune că nu se mai pot naşte noi părinţi ai bisericii înseamnă a sugera că Duhul Sfânt a părăsit biserica.[25]

A susţine că Biserica Ortodoxă este predominant o biserică a Duhului Sfânt este o inducere în eroare dacă darurile carismatice sunt înţelese în termenii penticostali sau ai mişcării carismatice moderne. Chiar dacă este adevărat faptul că au existat preoţi şi biserici carismatice în sânul comunităţii ortodoxe, ceea ce se numeşte în mod curent „mişcarea carismatică" nu şi-a lăsat amprenta asupra bisericilor ortodoxe, nici nu a avut organizarea şi rezultatele mişcării carismatice din cadrul Bisericii Romano-Catolice.[26]

[23] Vezi L. A. Zander, *Vision and Action*, Gollancz, Londra, 1952, p. 59.

[24] Ware, *The Orthodox Church*, p. 204.

[25] *Ibid.*

[26] Pentru o evaluare a mişcării carismatice dintr-un punct de vedere ortodox, vezi John

În teologia Bisericii Ortodoxe există însă, în mod evident, o înţelegere clară a Duhului Sfânt. Aceasta contribuie atât la spiritualitatea bisericii, cât şi la deschiderea ei pentru o schimbare în conformitate cu Scriptura şi Tradiţia.[27] Doctrina ortodoxă susţine că Duhul Sfânt se află în mijlocul întregului popor al lui Dumnezeu.[28] Acest lucru duce sau ar trebui să ducă la o interpretare dinamică a Tradiţiei. În acelaşi timp, tot la nivel teoretic, ar trebui să dea putere congregaţiei, aşa cum se vede în procesul ordinării unui episcop.

În Biserica Ortodoxă episcopul este reprezentantul cu autoritate al lui Isus Cristos în conducerea congregaţiei. Congregaţia, prin care vorbeşte Duhul Sfânt, trebuie să susţină vrednicia candidatului spunând cu voce tare: „Este vrednic, este vrednic". Cu toate că acest obicei poate deveni fie formal în aplicarea sa, fie se poate abuza de el, referinţa teologică din spatele acestei cerinţe reprezintă convingerea că Duhul Sfânt sălăşluieşte în mijlocul bisericii, nu doar a celor aflaţi în funcţii.

O altă caracteristică a teologiei ortodoxe, cu greutate în ce priveşte felul în care se face teologie, este metoda pe care o foloseşte. Denumită „teologia mistică", această metodă a fost folosită prima dată de Clement din Alexandria la sfârşitul celui de-al doilea secol şi începutul celui de-al treilea, urmând să fie rafinată de Origen şi preluată apoi de părinţii capadocieni în secolul al patrulea. Este caracterizată de o abordare apofatică, care îl descrie pe Dumnezeu mai degrabă în termeni negativi. Ortodocşii cred că această teologie la negativ este mai corectă deoarece mintea umană nu-l poate înţelege pe Dumnezeu. Este mai autentic să vorbim despre ceea ce ştim că nu este Dumnezeu – reflectând

Morris, *Charismatic Movement: An Orthodox Evaluation*, Holy Cross Orthodox Press, Boston, Ma., 1984. O perspectivă opusă se găseşte la Părintele Eusebius A. Stephanou, *Orthodox Charismatic Renewal: A Response*, Orthodox Renewal Series Pamphlet, n.p., n.d..

[27] Unii teologi ortodocşi susţin că doar Tradiţia ar trebui citată ca sursă a doctrinei, din moment ce Scriptura poate fi subsumată Tradiţiei.

[28] Această credinţă este tratată de către James J. Stamoolis, „Scripture and Tradition in the Orthodox Church", *Evangelical Review of Theology* 19 (aprilie/iunie 1995), pp. 131-143. Vezi teza mea de masterat pentru o discuţie cu privire la Duhul Sfânt la ortodocşii laici: James J. Stamoolis, *Scripture and Tradition as Sources of Authority in the Eastern Orthodox Church*, teză nepublicată, Trinity Evangelical Divinity School, 1971.

abordarea apofatică – decât să facem presupuneri cu privire la lucruri pe care nu le înţelegem despre Dumnezeu.[29] Dacă ortodocşii pun accent pe abordarea apofatică a teologiei, în reprezentarea picturală a sfinţilor, a lui Isus, a Mariei, precum şi a istorisirilor biblice ei pun accent pe ceea ce *poate* fi spus.[30]

Icoanele reprezintă trăsătura cea mai vizibilă a oricărei biserici ortodoxe, iar devoţiunea acordată icoanelor de către credincioşii ortodocşi este probabil supărătoare pentru evanghelici. Este important să înţelegem distincţia teologică între venerarea (*prokynesis*) icoanelor şi închinare (*latreia*), care este rezervată doar lui Dumnezeu. Chiar şi în acest caz, adevăratul obiect al venerării este persoana reprezentată de icoană, nu imaginea în sine.[31] În ciuda adevăratului scop al icoanelor, deseori aspectele exterioare, ne-esenţiale, ale Bisericii Ortodoxe răsăritene sunt mai proeminente în mintea credinciosului ortodox, ca şi a observatorilor dinafară.

În cazul bisericilor evanghelice aceste aspecte exterioare sunt mai greu de definit. Locul lor de întâlnire poate varia de la simple case de

[29] Vezi Ware, *The Orthodox Church*, p. 63. *Cf.* Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, N.Y., 1976, pp. 44-67. În româneşte, Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Editura Anastasia, Bucureşti, 1990, n.e.

[30] Există câteva cărţi care descriu rolul icoanelor. Una dintre cele mai bune tratări ale subiectului se găseşte la Ernst Benz, *The Eastern Orthodox Church: Its Thoughts and Life*, Doubleday, Garden City, N.Y., 1963. Benz îşi începe cartea cu o discuţie privitoare la rolul vieţii devoţionale a creştinului ortodox. Această abordare fenomenologică îl aduce pe cititor în inima devoţiunii ortodoxe şi prin urmare în inima „sistemului" ortodox. Pentru o excelentă introducere referitoare la icoane, vezi John Baggley & Richard Temple, *Door of Perception: Icons and their Significance*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, N.Y., 1996. Pentru o istorie şi o teologie a icoanelor, vezi Leonid Ouspensky, *Theology of the Icons*, vol. I & II, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, N.Y., 1992. Vezi, de asemenea, Leonid Ouspensky şi Vladimir Lossky, *The Meaning of Icons*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, N.Y., 1999. Russel Hart, *The Icon through Western Eyes*, Templegate, Springfield, Ill., III., 1991, oferă punctul de vedere al unui creştin occidental cu privire la icoane. Pentru o istorie a controversei, vezi Edward James Martin, *A History of the Iconoclastic Controversy*, Society for Promoting Christian Knowledge, Londra, 1930.

[31] Vezi capitolul intitulat „The Theology of Image" la Vladimir Lossky, *In the Image and Likeness of God*, Mowbrays, Londra, 1975. În româneşte, Vladimir Lossky, *După chipul şi asemănarea lui Dumnezeu*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2006, n.e.

întâlnire până la clădiri elaborate. Închinarea poate varia şi ea de la absenţa instrumentelor muzicale şi accentul pus pe predicare până la liturghii elaborate. Datorită varietăţii stilurilor de închinare din cadrul bisericilor evanghelice, nu este uşor de subliniat un set de aspecte comune, decât dacă este vorba de prioritatea pe care o deţine predicarea Cuvântului lui Dumnezeu aşa cum este el prezentat în Biblie.[32]

Unii observatori ar putea considera clasicele interdicţii pentru alcool şi anumite activităţi sociale drept caracteristici definitorii.[33] Chiar dacă unele biserici au aceste interdicţii, nu toate le practică. Bisericile fundamentaliste sunt mai predispuse la aceste interdicţii decât celelalte. Dar, cum am spus şi mai sus, legătura teologică apropiată dintre evanghelism şi fundamentalism, ca şi istoria lor comună, reprezintă o cauză pentru confuzia creată în rândul observatorilor ce privesc din exterior.

Problema cu formele exterioare este că sunt socotite adesea drept cele mai importante aspecte legate de evanghelici. Aspectele exterioare au semnificaţie atât în ortodoxia, cât şi la evanghelici, dar aceasta derivă din principiile teologice aflate în centrul fiecărui sistem. Cartea de faţă reprezintă o încercare de a trece dincolo de aceste practici externe înspre inima ortodoxiei şi a evanghelismului.

[32] Carnegie Samuel Calian, *Icon and Pulpit: The Protestant-Orthodox Encounter*, Westminster, Pa., 1968, face o distincţie folositoare între cele două tradiţii, cu toate că ortodocşii vor sublinia că amvonul nu a fost niciodată cu totul absent din tradiţia lor.

[33] Aceste interdicţii împotriva filmelor, dansului, alcoolului şi ţigărilor încep să dispară din cele mai proeminente bastioane evanghelice.

CAPITOLUL ÎNTÂI

Sunt compatibile Ortodoxia și evanghelismul? Da

Teologia evanghelică a Bisericii Ortodoxe

BRADLEY NASSIF

PREGĂTIREA SCENEI: O NOTĂ PERSONALĂ

Dacă am învățat ceva de la postmodernitate, este faptul că am devenit conștienți cu privire la predispoziția noastră permanentă de a interpreta realitatea prin prisma propriei noastre istorii, care include modul în care am fost crescuți, contextul nostru educațional, cel cultural și cel religios. Propriul meu context este adânc înrădăcinat în tradiția ortodoxă răsăriteană. Sunt un creștin libanez care a crescut în America, în Biserica Ortodoxă a Antiohiei (denumirea formală este Biserica Ortodoxă Grecească a Antiohiei și a întregului Răsărit, al cărei patriarh își are reședința la Damasc, în Siria). Este una dintre cele mai vechi și mai respectate patriarhii din lumea ortodoxă, datând de la marea controversă cristologică din secolul al IV-lea și al V-lea, dacă nu cumva chiar din primul secol, când Noul Testament menționează în Fapte 11:26 că „ucenicii au fost numiți creștini mai întâi în Antiohia". Părintele John Meyendorff a fost mentorul meu in timpul doctoratului, prin care m-am specializat în teologia patristică greacă și în exegeză.

Sunt, de asemenea, profund îndatorat creștinilor evanghelici care m-au ajutat să intru într-o relație personală cu Domnul Isus Cristos în timpul anilor mei de liceu. În ultimul deceniu am fost profesor asociat de studii ortodoxe la conducerea unor școli evanghelice, cum ar fi Fuller Theological Seminary, Regent College, Trinity Evangelical Divinity School și Southern Baptist Theological Seminary. Mare parte din munca mea a fost dedicată introducerii studenților și profesorilor

evanghelici în bogăţiile tradiţiei ortodoxe, urmând ca mulţi dintre aceşti evanghelici să-mi devină prieteni şi colegi. La începutul anilor '90 am fondat o organizaţie panortodoxă şi panevanghelică numită Societatea pentru Studiul Ortodoxiei şi al Evanghelismului. În ultimul deceniu, am organizat în cadrul acesteia întâlniri anuale pentru a explora ariile de convergenţă şi de divergenţă dintre cele două tradiţii.

Împărtăşesc aceste scurte notiţe biografice deoarece consider că cititorii vor aprecia faptul că nu doar *m-am gândit* la compatibilitatea dintre ortodoxie şi evanghelism, ci *am şi trăit*-o în cea mai mare parte a vieţii mele. Sunt, de asemenea, convins că istoria mea personală a fost mai degrabă un avantaj în plan teologic pentru expunerea teologiei ortodoxe, decât o obligaţie confesională, deoarece mi-a oferit cunoştinţe de primă mână cu privire la aspectele cele mai bune, dar şi cele mai rele din lumea ortodoxă şi din cea evanghelică. Există suficiente experienţe negative pe care le-am putea scoate în evidenţă în cadrul ambelor comunităţi, ca argument pentru a susţine că perspectiva pozitivă pe care am adoptat-o aici nu este nimic mai mult decât o simplă iluzie personală. Eu ştiu din interior decepţia pe care o poate produce conştientizarea a cât de răspândite şi de adânc înrădăcinate sunt ignoranţa cu privire la credinţă a unora dintre membrii Bisericii Ortodoxe, nivelul lor uneori scăzut de angajare personală, ca şi atitudinea lor faţă de alţi creştini, care este de multe ori caracterizată de bigotism.

Pe de altă parte, am fost martorul aroganţei unora dintre creştinii evanghelici, care deseori este legată de o amnezie istorică şi de o încredere idolatră în propriile lor capacităţi exegetice. Am fost, de asemenea, unul dintre cei adânc răniţi de încălcarea promisiunilor şi de comportamentul lipsit de etică al unor lideri evanghelici. Dar trebuie să menţionez imediat că aspectele pozitive din ambele comunităţi le depăşesc cu mult pe cele negative.

Prin urmare, scriu acest capitol fără să-mi fac vreun fel de iluzii romantice. Aduc în elaborarea acestui eseu atât o intimă cunoaştere academică, cât şi o intimă cunoaştere bazată pe experienţă în ceea ce priveşte ambele comunităţi, de sus în jos şi de jos în sus. Tocmai din pricina – şi

în ciuda – atâtor experienţe care mi-au modelat perspectiva, sunt sigur că cele două tradiţii nu vor ajunge la o comuniune deplină în timpul vieţii mele (decât în cazul unei intervenţii speciale a Duhului Sfânt). De asemenea, nu sunt foarte sigur dacă ar trebui neapărat să existe o comuniune deplină. Dar, pentru a putea pune o bază comună de explorare reciprocă şi de creştere a nivelului comunicării teologice între cele două comunităţi înstrăinate, am acceptat invitaţia de a participa la acest volum identificând ariile de convergenţă şi de divergenţă printr-o succintă privire de ansamblu asupra teologiei evanghelice a Bisericii Ortodoxe.

PREGĂTIREA SCENEI: CE VREAU SĂ REALIZEZ

Scopuri

Mi-am propus trei scopuri pentru acest capitol: (1) să definesc identitatea evanghelică şi să mă folosesc de respectiva definiţie pentru a măsura ce anume au în comun teologia ortodoxă şi cea protestant-evanghelică;[1] (2) să urmăresc modul în care erau interpretate temele teologice distincte care descriu identitatea evangheliciior contemporani de către tradiţia clasică a părinţilor bisericii din Grecia secolului al XIV-lea şi (3) să descopăr asemănările dintre versiunile clasice şi contemporane ale credinţei evanghelice ca bază a măsurării conflictului şi compatibilităţii dintre comunitatea ortodoxă şi cea protestant-evanghelică de astăzi.

Metoda

Forţa concluziilor noastre va depinde în mare măsură de fidelitatea metodelor de cercetare aplicate. Procedura mea nu se va referi la diversitatea ameţitoare a spaţiului evanghelic, ci va încerca să aducă în prim

[1] Cel mai bun text complementar pentru acest capitol ar fi Donald Fairbairn, *Eastern Orthodoxy Through Western Eyes*, Westminster John Knox, Louisville, Ky., 2002. Un sumar cuprinzător, în care se pot găsi toate sursele, toţi liderii şi dialogurile dintre ortodocşi şi evanghelici între anii 1990-2003 se găseşte în articolul lui Bradley Nassif, „Eastern Orthodoxy and Evangelicalism: The Status of an Emerging Global Dialogue" în *Eastern Orthodox Theology: A Contemporary Reader*, ediţie revizuită, Daniel Clendenin (ed.), Baker, Grand Rapids, Mi., 2003.

plan, în mod constructiv, lucrurile cu care suntem de acord în ce priveşte credinţa evanghelică, într-un mod care rămâne fidel viziunii ortodoxe asupra vieţii în Cristos. Voi sublinia că nu există neînţelegeri majore între evanghelici şi ortodocşi cu privire la aspectele care definesc mişcarea evanghelică, aspecte deja prezente în Biserica Ortodoxă. Cu toate acestea, există diferenţe majore referitoare la măsura în care ortodocşii înţeleg şi aplică – lucru pe care evanghelicii nu-l fac – acele principii mai largi ale identităţii evanghelice prin viziunea trinitariană întrupată a bisericii asupra vieţii.

Mai întâi vom defini cu multă atenţie înţelesul termenului *evanghelic* şi apoi vom compara componentele acestei definiţii cu normele teologice care au ghidat viaţa Bisericii Ortodoxe mai bine de două mii de ani: definiţiile dogmatice ale părinţilor bisericii şi sinoadele, liturghiile, spiritualitatea, iconografia, arhitectura şi teologia misionară. Vom vorbi despre documente contemporane ecumenice care au fost produse de către Biserica Ortodoxă ca reprezentând răspunsul oficial la aspecte doctrinare specifice apărute în dialogurile cu protestanţii şi catolicii – documente ne-examinate până atunci în ceea ce priveşte relevanţa lor pentru mişcarea evanghelică. Vom arăta, de asemenea, modul în care munca actuală a teologilor evanghelici de vârf a împins fără să vrea mişcarea evanghelică înspre o redescoperire a relevanţei creative a răsăritului creştin în teologia sa clasică, în spiritualitate şi în închinare – de multe ori într-un mod mai atractiv decât o facem noi, ortodocşii, pentru noi înşine!

Folosirea simultană a disciplinelor istorice şi sistematice pentru a compara teologia ortodoxă şi cea evanghelică comportă, evident, riscul generalizării, cu preţul cercetării analitice. Cu toate acestea, dată fiind sarcina ecumenică ce ne stă în faţă, o vedere de ansamblu asupra teologiei evanghelice a Bisericii Ortodoxe pare să fie nevoia cea mai urgentă pentru a putea corecta prezbiţia celor care e limpede că nu pot vedea pădurea din pricina copacilor.

Rezultate dorite

Am speranţa că acest capitol aduce o nouă perspectivă, care va determina un segment semnificativ al lumii ortodoxe şi evanghelice să aibă o părere mai bună şi să acţioneze într-un mod mai constructiv, una în direcţia celeilalte, decât au făcut-o până acum. Arătând modul în care este acceptată şi transpusă credinţa evanghelică de către Biserica Ortodoxă, sper să furnizez bazele pentru ca evanghelicii să reconsidere cât de cuprinzător este caracterul propriei lor credinţe trinitariene întrupate şi să implementeze o reconstrucţie ortodoxă a mişcării evanghelice; în mod similar, sper să încurajez o înnoire spirituală a Bisericii Ortodoxe printr-o apreciere la nivel mai adânc a caracterului evanghelic al propriei noastre teologii, al spiritualităţii şi al vieţii sacramentale.

IDENTITATEA EVANGHELICĂ

Criteriile folosite pentru a defini termenul *evanghelic* vor determina în mare parte modul în care răspundem la problema conflictului sau compatibilităţii dintre tradiţiile ortodoxă şi evanghelică. În cel mai recent studiu cu privire la evanghelici, Mark Noll explică faptul că mişcarea evanghelică „este un fenomen mai complicat decât sunt gata să recunoască aderenţii sau urmaşii acesteia. Complexitatea este vizibilă imediat ce sunt propuse definiţiile."[2] Două paragrafe mai încolo, adaugă: „Mişcarea evanghelică a fost un fenomen extrem de complex. Încă de la începuturile sale, mişcarea a fost întotdeauna *diversă, flexibilă, adaptabilă şi multiformă* (accentuarea îi aparţine autorului)."[3] În următorul său capitol, Noll face observaţia:

> Precizia terminologică este importantă. Este natural să folosim termenul de „evanghelic" pentru a ne referi la cei care au anumite credinţe creştine şi exercită anumite practici creştine. De asemenea, este legitim să folosim termenul istoric pentru a ne referi la anumite biserici şi tradiţii religioase derivate în ultimă

[2] Mark Noll, *American Evangelical Christianity: An Introduction*, Blackwell, Oxford, 2001, p. 12.

[3] *Ibid.*, p. 14.

instanţă din reformă şi care se identifică puternic cu tradiţii mai recente legate de trezirile spirituale. Dar este periculos să unim cele două înţelesuri, fără a face nicio discriminare. După cum arată şi studiile, există diferenţe semnificative între definirea „evanghelicilor" ca cei care au convingeri evanghelice sau folosirea termenului de „evanghelici" pentru a-i defini pe cei care se identifică cu denominaţiile protestante istorice în care aceste credinţe au fost mai proeminente.[4]

Aici, Noll face referire la un studiu mai extensiv şi foarte sofisticat, condus de Grupul Agnus Reid din Toronto, cu privire la numărul comunităţilor evanghelice din treizeci şi trei de ţări ale lumii. Întrebările au fost alese cu atenţie, astfel încât subiecţii să răspundă indiferent dacă aderau sau nu la trăsăturile distincte ale religiei evanghelice. Cercetătorii din grupul Agnus Reid au recunoscut că lucrarea lor atingea doar anumite părţi ale lumii, dar chiar şi cu aceste limitări, sondajul conţine informaţii folositoare cu privire la romano-catolici şi la ortodocşi. Noll observă că „distribuţia credinţelor şi practicilor cunoscute în mod tradiţional ca fiind „evanghelice" este surprinzător de largă... Şi mai surprinzătoare este măsura în care contribuie romano-catolicii la totalul credincioşilor evanghelici, mai ales în Canada."[5]

Două rezultate ale sondajelor se refereau la ortodocşii răsăriteni. Într-un studiu din 1996, aplicat unui număr de 6000 de americani şi canadieni, numărul de intervievaţi reprezentând „alte" categorii – mormoni, martori ai lui Iehova, ortodocşi răsăriteni, universalişti unitarieni, evrei şi alţii care nu au putut fi clasificaţi în grupările mai largi ale evanghelicilor şi catolicilor – era „destul de mic".[6] În „Sondajul Mondial" din 1997, condus de Grupul Agnus Reid (în care „ortodoxia" a fost pusă în loc de „catolicism" pentru respondenţii din Grecia, Rusia şi Ucraina), oamenii erau rugaţi să răspundă dacă „religia era foarte importantă pentru ei, dacă se rugau cel puţin o dată pe zi, dacă mergeau la biserică cel puţin o dată pe săptămână şi dacă şi-au predat vieţile lui Cristos şi se considerau

[4] *Ibid.*, p. 37.

[5] *Idem, Ibid.*

[6] *Ibid.*, p. 32.

creştini convertiţi" (adevăraţi creştini). „Adevăraţii creştini" ortodocşi au avut un total de 19% în Grecia, 7% în Ucraina şi 1% în Rusia.[7]

Rezultatele acestor studii arată că numărul „adevăraţilor creştini" ortodocşi este mic. În plus, relevanţa acestor date în determinarea identităţii „evanghelice" a ortodocşilor răsăriteni pare să aibă trei faţete: în primul rând, nu ia în calcul cât este de dificil să obţii date fidele din sondaje aplicate populaţiei largi cu privire la numărul „adevăraţilor creştini" în ţările ortodoxe. Majoritatea dintre cei care am reuşit să călătorim în aceste foste ţări comuniste, ştim din experienţă că există mai multă credinţă adevărată acolo decât scot în evidenţă aceste sondaje. În al doilea rând, procentajul comparativ ridicat al „adevăraţilor creştini" din Grecia sugerează că un număr semnificativ de creştini ortodocşi se identifică automat cu credinţa evanghelică, chiar dacă nu o numesc aşa. În al treilea rând, faptul că numărul global de romano-catolici care erau „adevăraţi creştini" l-a întrecut cu mult pe cel al diferiţilor protestanţi implică faptul că şi romano-catolicii consideră trăsăturile care-i caracterizează pe evanghelici ca fiind compatibile cu viziunea lor sacramentală. Bineînţeles, cifrele ridicate nu garantează integritatea confesională, dar indică cu siguranţă faptul că mulţi catolici din lumea de astăzi se califică îndeaproape ca fiind credincioşi tradiţionali evanghelici. Acest fapt în sine este un indicator şi mai straniu al definiţiei aflată în schimbare cu privire la identitatea evanghelică la începutul secolului XXI. Dacă ar fi fost posibil să intervievăm catolici din secolul al XVI-lea cu acelaşi sondaj, este greu să nu trag concluzia că rezultatele ar fi fost foarte diferite.

Prin urmare, când avem de-a face cu ortodocşii şi evanghelicii, este foarte important să identificăm la ce fel de evanghelici ne referim. Trebuie să urmăm îndemnul lui Noll de a distinge foarte clar istoria evanghelică de teologia evanghelică. Nimeni care înţelege istoria Bisericii Ortodoxe răsăritene nu va sugera că ortodocşii moştenesc *istoria* evanghelismului protestant. Dar rămâne întrebarea dacă ortodoxia împărtăşeşte un model compatibil cu evanghelicii la capitolul convingerilor *teologice*.

[7] *Ibid.*, p. 40.

Criteriile pe care le voi folosi pentru a răspunde la această întrebare sunt date de raportul lui Noll cu privire la definiţia în patru puncte a lui David Bebbington despre dogmele evanghelice, definiţie folosită de Grupul Agnus Reid în formularea întrebărilor.[8] Iată cu ce ar fi de acord un respondent cu adevărat evanghelic în ce priveşte credinţa sa.

- Respondentul este în totalitate de acord cu faptul că „prin viaţa, moartea şi învierea lui Isus, Dumnezeu a găsit o cale de iertare a păcatelor mele" (crucicentrism).
- Respondentul este în totalitate de acord cu faptul că „Biblia este cuvântul inspirat de Dumnezeu" sau este de acord într-o oarecare măsură cu faptul că „Biblia este cuvântul lui Dumnezeu şi trebuie luată în mod literal, cuvânt cu cuvânt" (biblism).
- Respondentul este în totalitate de acord cu afirmaţia: „Mi-am predat viaţa lui Cristos şi mă consider un creştin convertit" (conversionism).
- Respondentul este de acord sau susţine cu tărie că „este important să-i încurajăm pe necreştini să devină creştini" (activism).

Noll a observat că „luând în considerare numărul celor care au răspuns pozitiv la toate cele patru puncte (sau uneori doar la trei dintre acestea), este posibil să obţină o imagine de ansamblu cu privire la răspândirea convingerilor evanghelice."[9]

Aceste trăsături ale evanghelicilor par să fie cele mai fidele criterii în definirea identităţii evanghelice atunci când încercăm să stabilim compatibilitatea sa teologică cu ortodoxia. Un extras mai lung, dar crucial, din analiza lui Noll cu privire la istoria evanghelicilor din 1970 până în prezent elaborează cele patru puncte ale lui Bebbington şi ne permite să vedem cea mai nouă formă de evanghelism, care s-a ridicat pe măsură ce „noi lideri şi noi preocupări au creat un evanghelism mai plu-

[8] Vezi Noll, *American Evangelical Christianity*, pp.13, 31. Cele patru puncte ale lui Bebbington sunt: (1) centralitatea crucii – crucicentrism; (2) centralitatea Scripturii – bibliocentrism; (3) centralitatea convertirii – conversionism; (4) centralitatea evanghelizării – activism.

[9] Noll, *American Evangelical Christianity*, p. 31.

ralist decât a existat vreodată în istoria Americii."[10] Cu această formă de evanghelism trebuie să comparăm ortodoxia la începutul secolului XXI, afirmă Noll:

> La începutul secolului XXI există puţine generalizări care se aplică tuturor americanilor evanghelici. Pentru a fi siguri, caracteristicile definiţiei în patru puncte a lui David Bebbington sunt încă valabile la modul general. *Sprijinul pe Scriptură* rămâne, cu toate că modul în care este exprimat acest sprijin diferă în mod radical. Unii evanghelici se bucură de temele pe care le găsesc în Scriptură cu privire la emanciparea femeilor. Alţii, prin contrast, cred că Biblia ne învaţă patriarhatul tradiţional. Unii cred că noţiunea de „ineranţă" este cea mai bună modalitate de a exprima autoritatea Bibliei, în timp ce alţii caută formule doctrinare mai puţin legate de controversele de la sfârşitul secolului al XIX-lea...
>
> Preocupările legate de *convertire* încă rămân, cu toate că aceasta este înţeleasă diferit în cadrul cercurilor carismatice decât de către baptişti, de exemplu. Uneori, convertirea este descrisă chiar în termenii de-acum popularului grup de Alcoolici Anonimi, programul „Celor 12 paşi" de combatere a dependenţei. Cu toate acestea, rămâne de neclintit în bisericile evanghelice convingerea că întâlnirea cu Dumnezeu - care poate schimba vieţi - poate şi ar trebui să aibă loc. Evanghelicii sunt mai *activi* ca niciodată, dar această activitate se împrăştie în toate direcţiile...
>
> În final, *moartea lui Cristos pe cruce* reprezintă încă inima religiei evanghelice, chiar dacă doctrinele formale care defineau odată mesajul ispăşirii primesc mult mai puţină atenţie acum decât în urmă cu treizeci sau o sută de ani.
>
> Răspândirea continuă a mişcării penticostale şi creşterea mişcării carismatice au dus la o mai mare concentrare asupra doctrinei îndreptăţirii (modul în care îi acceptă Dumnezeu pe păcătoşi). În plus, apelul la mângâierea pe care o aduce răscumpărarea este acum mult mai des întâlnit decât expunerea teologică detaliată a naturii acesteia. În termeni biblici, Psalmii se află înaintea cărţii Isaia, iar evangheliile înaintea epistolelor.
>
> Cu alte cuvinte, există multe aspecte care-i separă pe creştinii evanghelici contemporani de primii evanghelici moderni din urmă cu două secole şi jumătate...[11]

[10] *Ibid.*, p. 22.

[11] *Ibid.*, pp. 24-26 (accentul a fost adăugat pentru o mai mare claritate atunci când ne-am referit la cele patru puncte ale lui Bebbington).

Citatele de mai sus din analiza făcută de Noll cu privire la sondajul Grupului Agnus Reid se referă la (ceea ce pare să fie) studiul cu cea mai mare autoritate pe care-l avem la îndemână în ce priveşte identitatea evanghelică, deoarece, de bine, de rău, la aceasta ne referim astăzi când spunem „evanghelici", potrivit celor mai buni teologi şi ale celor mai bine susţinute strategii folosite pentru a lua pulsul caracterului şi membrilor credinţei evanghelice. Lăsând la o parte disputele istorice cu privire la origini şi la îndepărtarea wesleyenilor de evanghelici, trăsăturile teologice ale evanghelicilor de astăzi îmbrăţişează o arie largă de denominaţii şi biserici, de la reformaţi la urmaşi ai lui Wesley, de la carismatici la penticostali, de la baptişti la catolici, scoţând în evidenţă un evanghelism transdenominaţional şi o mişcare transnaţională. A încerca să comparăm teologia ortodoxă punând un accent teologic doar pe unul dintre aceste grupuri protestante şi excluzându-le pe celelalte, ar duce la distrugea identităţii evanghelice de la cea de mişcare transdenominaţională la cea de unică denominaţie, subminând astfel înţelesul termenului de „evanghelic" şi presupunând tot atâtea monografii comparative pe câte denominaţii protestante există.

În mod clar, evanghelicii de astăzi nu sunt evanghelicii de ieri. Acest lucru se manifestă în accentul schimbat pe teologia convertirii şi a crucii, referindu-se la aspecte cum ar fi „îndreptăţirea prin credinţă" (termenul juridic pe care evanghelicii din trecut obişnuiau să-l scoată în evidenţă), siguranţa mântuirii (fie că este vorba de un moment sau de un proces), mijloacele de convertire (în relaţie cu botezul, mai ales în laturile anglicane şi baptiste ruseşti ale evanghelicilor) şi ispăşirea substitutivă (care reprezenta explicaţia pentru semnificaţia întrupării mai degrabă decât invers), ca şi altele amintite mai sus de Noll şi Bebbington.

TEOLOGIA EVANGHELICĂ A BISERICII ORTODOXE

Complexitatea comparaţiei dintre ortodocşi şi evanghelici este evidentă din modalităţile diferite în care fiecare se referă la trecut. După cum arată şi sondajul realizat de grupul Agnus Reid, partea mai mare a

evanghelicilor adoptă o mentalitate care nu caută nicio validare în afara Scripturii, datorită influenţei crescânde a penticostalilor şi a carismaticilor. Ortodocşii, pe de altă parte, văd Scriptura în contextul mai larg al tradiţiei apostolice, predate din mână în mână de-a lungul timpului, într-o succesiune neîntreruptă a adevărului. Tradiţia autentică implică o acceptare personală a evangheliei bazată pe tradiţia istorică a persoanei şi lucrării lui Cristos, transmisă şi proclamată în biserica Noului Testament şi a generaţiilor care au urmat şi primită prin puterea Duhului Sfânt.[12]

Pentru ca cititorii să vadă modul în care credinţa evanghelică a fost înţeleasă şi însuşită de tradiţia ortodoxă, voi face o analiză teologică a unor părinţi reprezentativi ai bisericii şi a unor elemente centrale ale tradiţiei bisericii din secolul al IV-lea până în secolul al XIV-lea, când s-a constituit identitatea evanghelică a Bisericii Ortodoxe în formele sale clasice şi contemporane. Analiza mea va urma cele patru caracteristici ale credinţei evanghelice după cum sunt ele definite de Noll şi de chestionarul grupului Agnus Reid.

Identitatea evanghelică – 1: „Prin viaţa, moartea şi învierea lui Isus, Dumnezeu a găsit o cale de a-mi ierta păcatele" (crucicentrism)

Accentul evanghelic pus pe lucrarea lui Cristos, care presupune dumnezeirea lui, a fost prima caracteristică între afirmaţiile legate de identitatea evanghelică din sondajul grupului Agnus Reid (crucicentrismul lui Bebbington). Vom face o scurtă istorie a soteriologiei în estul creştin, punând accent pe principalele controverse teologice ale

[12] În mod ironic, acesta era modul de înţelegere a tradiţiei pentru teologul evanghelic George Ladd, cu toate că el nu a putut urmări modul în care această definiţie s-a transmis în istoria creştinătăţii: „Tradiţia (în NT) are un dublu caracter: este istorică şi kerigmatic-pneumatică în acelaşi timp. Este istorică deoarece este legată de evenimente istorice, iar tradiţia păstrează derularea acestor evenimente. Este kerigmatică deoarece poate fi perpetuată doar ca *kerygma* [evanghelie] şi primită ca o mărturisire a credinţei. Este pneumatică deoarece poate fi primită şi păstrată doar prin mijlocirea Duhului Sfânt. Nici unul dintre cele două aspecte ale cuvântului lui Dumnezeu nu poate fi accentuat în detrimentul celuilalt... evanghelia este în acelaşi timp un eveniment trecut şi o proclamare prezentă. Când aspectul kerigmatic este neglijat, *kerygma* devine o expunere de fapte şi evenimente trecute şi, prin urmare, îşi pierde caracterul de eveniment mântuitor. Ambele aspecte trebuie reţinute" (George Ladd, *Theology of the New Testament*, Eerdmans, Grand Rapids, Mi., 1978, pp. 390-391).

Bisericii Ortodoxe bizantine din secolul al IV-lea până în secolul al XIV-lea. Aceste schimbări sunt încă prezente în miezul teologiei şi pietăţii ortodoxe astăzi şi scot la lumină lipsa de armonie a Bisericii Ortodoxe cu mişcarea evanghelică.

Zonele de diferenţiere care separă soteriologia ortodoxă de teoriile evanghelice cu privire la lucrarea de răscumpărare a lui Cristos constau în modul în care ortodocşii au menţinut legătura inseparabilă dintre cristologie şi soteriologie, iar evanghelicii nu. După cum a observat şi Noll (vezi p. 34-35), teoriile evanghelice mai vechi cu privire la ispăşirea substitutivă şi îndreptăţirea prin credinţă sunt încă foarte importante, dar nu mai servesc ca şi trăsături caracteristice ale credinţei evanghelice, aşa cum se întâmpla în trecut, aşa că nu mai suntem obligaţi să folosim aceste aspecte pe post de turnesol pentru a testa compatibilitatea dintre ortodocşi şi evanghelici. Cu toate acestea, înţeleg că există încă un număr mare de evanghelici cu o orientare calvinistă care insistă asupra acestor poziţii, chiar dacă ele nu mai sunt majoritare (majoritatea evanghelicilor sunt reprezentaţi acum de penticostali şi carismatici). Criticii calvinişti ai ortodoxiei se bazează încă pe propriile lor merite, aşa că voi vorbi pe scurt despre aceste preocupări.

Ispăşirea şi îndreptăţirea

Interpretarea evanghelică mai veche cu privire la moartea lui Cristos ca ispăşire substitutivă îşi are rădăcinile în accentul Reformei pe doctrinele biblice ale îndreptăţirii prin credinţă şi în formularea mai veche despre îndreptăţire a lui Anselm de Canterbury, la sfârşitul secolului al XI-lea, în cartea sa *Cur Deus Homo.*

Principalele aspecte s-au referit la relaţia dintre păcat, vinovăţie şi satisfacţia divină. Soluţionarea vinovăţiei datorată păcatului omenesc trebuia să satisfacă, concomitent, îndurarea şi dreptatea lui Dumnezeu. Metoda prin care şi-a împlinit Dumnezeu nevoia de dreptate şi milă a fost moartea lui Cristos, a cărui umanitate a împlinit dreptatea lui Dumnezeu şi a cărui divinitate a făcut ca acea satisfacţie să fie aplicată la nivelul întregii lumi. Cristos a murit în locul nostru şi pentru păcatele noastre.

Reformaţii au preluat această temă şi i-au adăugat doctrina îndreptăţirii prin credinţă a Sf. Pavel. Îndreptăţirea prin credinţă se referă la faptul că păcătoşii pot avea dreptul de a sta înaintea lui Dumnezeu doar prin meritele morţii lui Cristos, doar prin credinţă, şi nu prin fapte bune. Termenul de „îndreptăţire" este o metaforă împrumutată din domeniul legal, care se referă la faptul că păcătoşii justificaţi sunt „declaraţi" drepţi înaintea lui Dumnezeu, aşa cum un criminal vinovat înaintea unei curţi de justiţie este declarat nevinovat în faţa judecătorului. Pe de o parte, vina este înlăturată în mod legal din faţa lui Dumnezeu; pe de altă parte, neprihănirea lui Cristos este atribuită păcătoşilor care se întorc de la păcatele lor.

Aceste doctrine au fost reţinute în istoria mai târzie a evanghelicilor secolului al XIX-lea şi mare parte din secolul XX, mai ales în rândul calviniştilor. Unul dintre principalele argumente pentru validitatea lor, alături de citate din Scriptură, era faptul că aceste doctrine reflectau esenţa evangheliei şi prin urmare aparţineau tocmai definiţiei ortodoxiei creştine. Astăzi, aceste doctrine ies mai puţin în evidenţă în prezentările moderne ale credinţei evanghelice şi, după cum am subliniat, nu se mai califică drept criterii esenţiale de evaluare a identităţii evanghelice.

Spunând acest lucru, nu doresc să le neg centralitatea în rândul evanghelicilor non-carismatici, ci să observăm împreună că familia mai largă a evanghelicilor – mai ales cei afiliaţi la penticostali şi carismatici sau influenţaţi de aceştia – pur şi simplu nu acordă un loc central acestor doctrine în viaţa contemporană a bisericii. După cum a subliniat Noll, aspectele *terapeutice* ale răscumpărării sunt scoase în evidenţă în favoarea aspectelor *tranzacţionale*. Astăzi, evanghelicii non-carismatici recunosc faptul că sunt mai multe de spus despre ispăşirea lui Cristos decât aspectul ei substitutiv şi că îndreptăţirea prin credinţă nu are doar un aspect legal, ci şi unul personal. Făcând aceasta, ei îşi deschid orizontul, dar, ca să fim cinstiţi faţă de ei, nu constituie o îndepărtare de la centralitatea acestor doctrine în cadrul acelor comunităţi evanghelice.

Evanghelicii care tind să interpreteze Scriptura prin prisma teologică a îndreptăţirii prin credinţă cred că ortodocşii nu sunt suficient

de preocupaţi sau nu sunt în stare să se ocupe de doctrina îndreptăţirii datorită unei concentrări prea mari asupra doctrinei *theosis*. Chiar dacă este adevărat că îndreptăţirea nu a fost o doctrină aşa de explicită ca *theosis* în teologia patristică greacă, nici îndreptăţirea nu a fost trecută cu vederea. Ortodocşii consideră botezul atât ca un eveniment justificator, cât şi ca pe începutul procesului numit *theosis*. Atâta vreme cât îndreptăţirea este proclamată în termenii modelului „unirii cu Cristos" pentru neprihănirea atribuită în baza umanităţii îndumnezeite a lui Cristos – fără presupoziţia de bază a unei antropologii augustiniene referitoare la vinovăţia moştenită – ea este în deplin acord cu accentul care se pune astăzi pe viaţa de sfinţenie sau pe procesul de sfinţire, care reprezintă una dintre caracteristicile principale ale evanghelismului. Din păcate, teologii ortodocşi (în special cei care nu au studiat cu atenţie doctrina în Scriptură) au considerat uneori îndreptăţirea într-un sens exclusiv legal şi au respins-o doar din acest motiv.

Cu toate că este diferită din punct de vedere conceptual de îndreptăţire, *theosis* poate fi privită ca incluzând îndreptăţirea, deşi nu într-un sens exclusiv legal şi ca având loc în acelaşi timp cu aceasta. Conceperea îndreptăţirii ca şi conformitate faţă de Cristos în dreptatea sa presupune că, în cazul îndreptăţirii, credincioşii primesc o nouă identitate – sunt făcuţi asemeni lui Cristos (*theosis*) prin unirea mistică cu el prin botez. Îndreptăţirea nu poate fi deloc interpretată în afara întrupării, din care îşi extrage beneficiile. Îndreptăţirea îşi derivă sensul legal de neprihănire atribuită din unirea ipostatică ce a legat fiinţa lui Cristos de actele sale răscumpărătoare în contextul unui trinitarianism atotcuprinzător. În ultimii ani, dialogurile dintre luterani şi ortodocşi cu privire la relaţia dintre „îndreptăţire" şi „îndumnezeire" au fost martorele unei păreri mai pozitive a luteranilor cu privire la îndumnezeire, iniţiată în mare parte de „noua căutare a teologiei lui Luther" a şcolii Mannermaa, de la Universitatea din Helsinki.[13]

[13] Vezi Carl E. Braaten şi Robert W. Jenson, editori, *Union with Christ: The New Finnish Interpretation of Luther*, Eerdmans, Grand Rapids, Mi., 1998; vezi recenzia acestei cărţi de John Pester, „Luther Reexamined", *Affirmation and Critique* (ianuarie, 1999), pp. 43-48, www.affcrit.

Când cineva prezintă perspectiva ortodoxă cu privire la mântuire în termeni pozitivi, imaginea răscumpărării umane care apare este complementară, mai degrabă decât în conflict, cu imaginea evanghelică. Nu presupune o incompatibilitate cu interpretarea evanghelică a îndreptăţirii prin credinţă sau a ispăşirii substitutive. Cu alte cuvinte, tradiţia evanghelică clasică a dezvoltat un model „tranzacţional" al răscumpărării, care pune accent pe *ceea ce a făcut* Cristos pentru mine (lucrarea lui Cristos pe cruce şi ispăşirea sa substitutivă), în timp ce Estul a adoptat un model „transformaţional" care pune accentul pe *cine* este Cristos (persoana lui Cristos, învierea sa şi victoria sa triumfătoare asupra morţii şi păcatului – tema *Christus Victor*). Recunoaşterea acestei diferenţe a contribuit în mod semnificativ la explicarea motivelor pentru care fiecare parte subliniază aspecte diferite ale mântuirii. Atât ortodocşii, cât şi evanghelicii recunosc ambele aspecte, dar accentuează unul dintre ele.

Trinitarianismul ortodox

Pe lângă *theosis* (pe care o vom studia mai pe larg mai târziu în acest capitol), doctrina Trinităţii a devenit centrală în înţelegerea ortodoxă cu privire la mântuire. Chiar dacă studiul făcut de grupul Agnus Reid nu s-a referit şi la credinţa în Trinitate ca parte a convingerilor evanghelice, majoritatea acestora afirmă această credinţă, după cum a subliniat Noll. Din aceste motive, aş dori să studiez doctrina ortodoxă a Trinităţii şi modul în care se leagă de viziunea noastră asupra mântuirii.

Realitatea Sfintei Treimi este, bineînţeles, o teză fundamentală a ortodoxiei. În dezvoltarea dogmei ortodocşilor răsăriteni, Biserica Ortodoxă a afirmat oficial fundamentele trinitariene ale credinţei evanghelice a bisericii în mod principal prin dezvoltarea crezului de la Niceea, din secolul al IV-lea. Acest crez ecumenic se leagă în mod clar de interesul caracteristic evanghelicilor pentru identitatea, viaţa, moartea şi învierea lui Isus Cristos.

com/pdfs/1999/01/99_01_br.pdf. Vezi şi A. N. Williams, *The Ground of Union: Deification in Aquinas and Palamas*, Oxford University Press, Oxford, 1999.

Din moment ce Crezul de la Niceea este cel mai important crez ecumenic formulat vreodată, mă îndoiesc că s-ar putea face o mărturisire de credinţă mai clară şi mai universală de identitate evanghelică. Acest crez afirmă în mod direct prima caracteristică a identităţii evanghelice dată mai sus: „Prin viaţa, moartea şi învierea lui Isus, Dumnezeu a găsit o cale de iertare a păcatelor mele."

Chiar şi cei mai înverşunaţi opozanţi ai compatibilităţii dintre ortodocşi şi evanghelici nu pot să nu recunoască accentele împărtăşite în comun cu privire la *iertarea lui Dumnezeu în Isus Cristos*. Este baza comună a identităţilor noastre evanghelice şi ortodoxe. Circumstanţele istorice din jurul creării acestui crez în forma sa finală s-au centrat pe arianism (numit aşa după ereticul Arius, care a negat deplina dumnezeire a Fiului lui Dumnezeu). Primul şi cel de-al doilea conciliu ecumenic al bisericii, ţinute la Niceea în anul 325 şi la Constantinopol în anul 381, condamnau învăţăturile lui Arius şi specificau cu multe detalii modul în care Fiul şi Duhul Sfânt erau co-egali cu Tatăl în misterul Sfintei Treimi.

Crezul de la Niceea rămâne neschimbat de Biserica Ortodoxă până astăzi. Articolele sale nu încearcă să definească credinţa, ci s-o exprime în numele bisericii universale. Anglicanii, wesleyenii, luteranii şi alte câteva denominaţii protestante a căror istorie a început la câteva secole după formularea respectivului crez îl citează şi ele (de regulă cu adăugarea clauzei *filioque*, adăugată ulterior – „care de la Tatăl *şi de la Fiul* purcede"); totuşi, majoritatea evanghelicilor de astăzi nu citează acest crez, deoarece nu văd valoarea folosirii crezurilor în închinare.

Importanţa Crezului de la Niceea în Biserica Ortodoxă este demonstrată de faptul că în secolul al V-lea era deja folosit în toate serviciile de duminică şi este încă recitat de preoţi în fiecare săptămână şi în cadrul rugăciunilor de dimineaţă ale credincioşilor. Servea, de asemenea, ca instrument educativ, fiind memorat de catehumenii care se pregăteau pentru botez şi este parte până astăzi din liturghia botezului, când un convertit îşi exprimă mărturia personală de credinţă în Isus Cristos ca Domn şi Mântuitor. Prin urmare, el nu este un crez incidental, cu privire la care să fim de acord cu un punct sau altul, ci mai degrabă un

crez acceptat universal, un consens al credinţei ortodoxe, cu valoare de autoritate în întreaga lume.

Convingerea soteriologică de bază a crezului niceean este faptul că Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt sunt trei persoane perfect egale în divinitatea pe care o împărtăşesc în comun în cadrul misterului relaţiilor din sânul Trinităţii. Părinţii capadocieni din secolul al IV-lea – Sf. Vasile cel Mare, Grigore de Nazianz şi Grigore de Nyssa – au subliniat faptul că afirmaţiile dogmatice din crezului reieşeau din închinare şi că mai ales în închinare devenim conştienţi de elementul misterului în cunoaşterea noastră de Dumnezeu. Închinarea este darul participării prin Duhul la comuniunea Fiului întrupat cu Tatăl.

Urmând limbajul crezului niceean, părinţii capadocieni au observat o dublă mişcare în viaţa Trinităţii – pe de o parte, o mişcare a lui Dumnezeu înspre oameni, care are loc dinspre (*ek*) Tatăl, prin (*dia*) Fiul şi în (*en*) Duhul; şi, pe de altă parte, o mişcare a oamenilor înspre Tatăl prin Fiul şi în Duhul. Această dublă mişcare reprezintă inima relaţiei divino-umane în închinare şi este înrădăcinată în însăşi fiinţa Dumnezeului trinitarian şi a relaţiilor sale cu lumea în creaţie, întrupare şi răscumpărare. Această perspectivă capadociană a Trinităţii consideră că scopul primordial al lui Dumnezeu pentru umanitate este unul relaţional şi filial (oamenii au o relaţie cu Fiul lui Dumnezeu, care ne aduce în comuniune cu fiinţa lui Dumnezeu).

Abordarea trinitariană a mântuirii are legătură directă cu închinarea în biserică. Aceasta înseamnă că închinarea este darul participării prin Fiul întrupat la comuniunea cu Tatăl în Duhul. Înseamnă, de asemenea, participarea la unirea cu Cristos, cu ceea ce a făcut Cristos pentru noi prin faptul că s-a dăruit pe sine Tatălui prin viaţa, moartea, învierea şi urcarea la cer şi cu ceea ce continuă să facă pentru noi în prezenţa Tatălui şi în misiunea pe care o are de la Tatăl pentru lume.

Calitatea noastră de fii şi comuniunea cu Tatăl reprezintă împărtăşirea – prin Duhul înfierii – calităţii de fiu a lui Cristos şi a comuniunii sale cu Tatăl şi împărtăşirea acestei calităţi de fii şi a acestei comuniuni unii cu alţii. Nicăieri nu este mai bine exprimată în mod liturgic această

comuniune decât în euharistie (cina Domnului), pentru că nu suntem niciodată mai umani decât la euharistie, unde Cristos îşi împărtăşeşte viaţa cu noi în timp ce ne atrage înspre viaţa lui de comuniune cu Tatăl şi unii cu alţii.

Prin urmare, consecinţele abordării capadociene a Trinităţii sunt astăzi vaste şi bogate atât pentru înţelegerea ortodoxă, cât şi pentru cea evanghelică a mântuirii. Perspectiva părinţilor capadocieni este unificatoare, nu dezbinătoare. Ea implică faptul că biserica este una, nu mai multe, şi astfel invită pe fiecare în parte să se alăture în participarea bisericii la viaţa trinitariană a lui Dumnezeu.[14] Mai mult decât atât, abordarea capadociană vindecă o diviziune care nu-şi are rostul şi care a fost creată de unii evanghelici înguşti şi de unii ortodocşi prost informaţi, care consideră că primirea de către credincios a „neprihănirii atribuite" a lui Cristos este ireconciliabilă cu limbajul „participativ" al capadocienilor. Dimpotrivă, motivul pentru care de la bun început neprihănirea lui Cristos ne poate fi atribuită nouă, este că ni s-a îngăduit, prin credinţă, să „luăm parte" în Cristos cel neprihănit. Trebuie să facem deosebire între cele două perspective, şi anume, „neprihănirea atribuită" şi „participarea" pe de o parte şi „neprihănirea împărtăşită", pe de alta, dacă asta înseamnă că neprihănirea devine cumva a mea într-un mod care îl lasă la o parte pe Cristos însuşi.

[14] În deceniile trecute, cele mai puternice apeluri ortodoxe către comunităţile protestante şi catolice în vederea recuperării centralităţii perspectivei capadociene asupra Trinităţii au venit din partea Mitropolitului John Zizioulas de Pergamon. Teologi evanghelici cu influenţă şi absolvenţi au început să răspundă apelului lui Zizioulas, ducând la o mişcare intelectual-clericală vizibilă în cadrul comunităţii evanghelice, în sensul recuperării teologiei capadociene în America şi în Europa continentală (vezi John Zizioulas, *Being a Communion*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, N.Y., 1985). În lumea academică a spaţiului evanghelic vezi şi James Torrance, *Worship, Community and the Triune God of Grace*, Intervarsity Press, Downers Grove, Ill., 1996. Spre deosebire de Zizioulas, cu scrierile sale stufoase, Torrance oferă o expunere intelectuală riguroasă a teologiei capadociene, dar o explică într-o manieră clară, împreună cu sfaturi pastorale; vezi şi Colin E. Gunton, *The One, the Three and the Many*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993 şi volumul următor *From the Dust of the Earth*, care studiază natura relaţională a fiinţei – atât divine, cât şi umane; Thomas F. Torrance, *Trinitarian Perspectives: Towards Doctrinal Agreement*, T&T Clark, Edinburgh, 1999; şi Miroslav Volf, *The Church as Communion*, Eerdmans, Grand Rapids, Mi., 1999, care oferă o analiză a Bisericii Libere cu privire la „eclesiologiile comuniunii" a lui Zizioulas şi a cardinalului catolic Joseph Ratzinger.

Ceea ce lipseşte în mod evident din Crezul de la Niceea este o explicaţie a *modului în care* are loc mântuirea.[15] Scrierile părinţilor bisericii în jurul promulgării crezului niceean în secolul al IV-lea nu au considerat că aceste afirmaţii s-ar referi la „ispăşirea substitutivă" a lui Cristos, ci au utilizat mai degrabă o varietate de metafore soteriologice referitoare la modul în care erau implicaţi Trinitatea, diavolul şi oamenii în evenimentul răscumpărării. Există o absenţă formală a unei teorii cu autoritate universală referitoare la moartea lui Cristos în Crezul de la Niceea, în definiţia ulterioară a calcedonienilor (AD 451) şi a tuturor celorlalte documente cu autoritate ale bisericii primare. Sunt de acord cu explicaţia lui John McIntyre pentru această absenţă:

> Primul şi cel mai important motiv... trebuie să fie cu siguranţă nu doar centralitatea unei teme soteriologice, ci a legăturii directe între moartea lui Cristos şi iertarea păcatelor şi toate *liturghiile euharistice* ale bisericii (s.a.)...
> Ispăşirea făcută de moartea lui Cristos a fost mai indispensabilă pentru viaţa de închinare a bisericii, decât pentru viaţa intelectuală a teologilor săi...
> Textul din 1 Corinteni 11:24 (Luaţi, mâncaţi; acesta este trupul meu, care se frânge pentru voi)... a fost fixat în chiar inima euharistiei încă de la începuturile bisericii...

O altă explicaţie posibilă a diferenţei în dezvoltare între cristologie şi soteriologie în timpul primelor cinci sau şase secole ale istoriei bisericii poate fi absenţa atacurilor eretice asupra unor poziţii soteriologice stabilite, comparabile, într-o cât de mică măsură, cu controversele din jurul teoriilor trinitariene şi cristologice începând din secolul al III-lea până în secolul al V-lea.[16]

Există cu siguranţă nevoia unor studii ulterioare asupra vocabularului sacrificial al Bisericii Răsăritene şi asupra liturghiilor sale euharistice şi a literaturii patristice. Cu toate acestea, datele pe care le avem

[15] Prepoziţia greacească *dia* („pentru noi, oamenii şi pentru a noastră mântuire") ne dă motivaţia pentru răscumpărare, şi anume „de dragul nostru", nu modalitatea în care are loc, care ar putea fi dată de prepoziţia *anti*, care înseamnă „în locul nostru".

[16] John McIntyre, *The Shape of Soteriology: Studies in the Doctrine of the Death of Christ*, T&T Clark, Edinburgh, 1992, pp. 8, 10, 14, 15.

demonstrează că părinţii greci au mers mult mai departe de afirmaţiile crezului în sine referitoare la moartea lui Cristos şi la relaţia acesteia cu iertarea păcatelor şi că perspectiva acestora se corelează deseori cu viziunea lui Pavel avansată de teologii contemporani evanghelici.[17]

Acest aspect este important pentru comparaţia pe care o facem între soteriologia ortodoxă şi cea evanghelică deoarece, chiar dacă exista unitate în diversitate printre părinţii greci, în tradiţia timpurie a bisericii nu a fost avansată nicio teorie decisivă cu privire la ispăşire cu care ortodocşii sau evanghelicii să fie de comun acord. Aşa că trebuie să ne întrebăm: *Unde este erezia din moment ce nu există nicio ortodoxie (în sensul de dreaptă credinţă) definită?*

Realităţile istorice ale bisericii primare lasă loc unei varietăţi de teorii soteriologice care, privite din perspectiva părinţilor bisericii răsăritene, se pot acomoda unei perspective substitutive a ispăşirii. Cu toate acestea, a existat cu siguranţă un consens pe deplin acceptat cu privire la legătura primară între soteriologie şi întrupare şi această legătură a fost cea care a avut consecinţe atât de adânci pentru viziunea sacramentală a bisericii cu privire la răscumpărare. Într-o lucrare care a devenit un rezumat clasic de soteriologie ortodoxă, Sf. Atanasie (293-373), principalul adversar al lui Arie, a afirmat că Dumnezeu a devenit om pentru ca oamenii să poată deveni dumnezei.[18]

[17] S-au făcut foarte puţine studii cu privire la termenii sacrificiali în scrierile părinţilor bisericii din Răsărit, cu excepţia tezei de doctorat a lui Frances M. Young, *The Use of Sacrificial Ideas in Greek Christian Writers from the New Testament to John Chrysostom*, Philadelphia Patristic Foundation, Cambridge, Mass., 1979. Vezi lucrarea lui Lars Koen cu privire la termenii sacrificiali la Sf. Chiril din Alexandria, *The Saving Passion*, Coronet Books, Philadelphia, Pa., 1991, pp. 122-131; şi alte exemple patristice din *The International Standard Bible Encyclopedia*, revizuită, Geoffrey W. Bromiley (ed)., Eerdmans, Grand Rapids, Mi., 1979, vezi „Atone".

[18] Vezi Sf. Atanasie, *On the Incarnation of the Word*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, N.Y., 1976, par. 54. Un efort ecumenic de recuperare a temei răsăritene a îndumnezeirii în cadrul tradiţiilor luterane şi penticostale a fost făcut recent de Veli-Matti Kärkkäinen, un profesor de teologie sistematică la seminarul Fuller, care a fost implicat în dialogul ortodoxo-penticostal (vezi articolul său, „The Ecumenical Potential of *Theosis*: Emerging Convergences between Eastern Orthodox, Protestant and Penticostal Soteriologies", *Sobernost/Eastern Churches Review* 23:2, 2002, pp. 45-77; vezi şi capitolul „Salvation as Justification and Deification: The Ecumenical Potential of a new Perspective on Luther" în *Theology between West and East*, Frank Macchia şi Paul Chung (ed)., University

Această afirmaţie înglobează o foarte veche tradiţie a soteriologiei ortodoxe, datând cel puţin din secolul al II-lea, după cum arată Sf. Irineu din Lyon, dacă nu chiar texte din Noul Testament în sine care conţin învăţăturile apostolului Pavel cu privire la înfiere, la condiţia de fii şi la Duhul Sfânt care sălăşluieşte în noi (Romani 8; Galateni 4) şi promisiunea lui Ioan cu privire la darul slavei cereşti (Ioan 17:5, 22-24). Se subînţelege că punctul de plecare al naturii umane păcătoase nu este *vinovăţia*, ci *moartea* din pricina păcatului, aşa încât *viaţa* prin Cristos este singura răscumpărare adecvată (Romani 5:12-21).

Perspectiva lui Atanasie cu privire la mântuire ca divinizare sau îndumnezeire (numită tehnic *theosis*, după cum este transliterată din greacă la alţi autori patristici greci) ne-a asigurat tema unificatoare ce stă la baza întregii istorii a gândirii creştine răsăritene în perioada sinoadelor ecumenice (AD 325-787) şi chiar mai departe, prin scrierile Sf. Grigore Palama în secolul al XIV-lea, unde povestirea biblică a schimbării la faţă devine imaginea dominantă pentru *theosis*. De fapt, nu am exagera dacă am presupune că întreaga istorie a teologiei bizantine din secolul al IV-lea până în secolul al XIV-lea constituie o exegeză extinsă a sensului soteriologic al întrupării cu marea sa varietate de implicaţii referitoare la doctrina Trinităţii, la biserică, la Biblie, la sacramente, la iconografie, la viaţa spirituală şi efectiv la întregul cosmos material. Afirmaţia lui Ioan: „Şi Cuvântul s-a făcut trup şi a locuit printre noi" (Ioan 1:14) rezumă conţinutul revelator al acelui eveniment răscumpărător atotcuprinzător.

Prin urmare, la ce se referă mântuirea ca îndumnezeire în tradiţia patristică greacă? Pentru Atanasie, relaţiile eterne între Tatăl şi Fiul aveau o legătură directă cu modul în care trebuie să înţelegem persoana şi lucrarea lui Cristos în mântuirea oamenilor. Atanasie a susţinut că, dacă Fiul lui Dumnezeu este în însăşi natura lui „una cu Tatăl" (*homoousios*) în cadrul fiinţei eterne a Dumnezeului trinitar, atunci există implicaţii foarte adânci pentru înţelegerea noastră cu privire la întrupare

Press of America, Lanham, Md., 2002, pp. 59-76. Această lucrare este ilustrativă ca încercare soteriologică de apropiere între ortodocşi şi evanghelici.

şi ispăşire. Întruparea trebuie privită drept cădere în viaţa lăuntrică a lui Dumnezeu, iar lucrarea de ispăşire a lui Cristos trebuie legată de această realitate. Lucrarea de ispăşire a lui Cristos, mijlocitorul între Dumnezeu şi oameni, are loc prin persoana întrupată a lui Cristos, ca proces de împăcare a unirii personale dintre natura sa divină şi cea umană. Astfel, conexiunea dintre „fiinţa" întrupată a lui Cristos şi „faptele" sale reclamă o modalitate integrată de înţelegere a persoanei şi lucrării Fiului în ce priveşte mântuirea omenirii. Pe această bază, faptul că Cristos s-a dat pe sine însuşi morţii a fost un sacrificiu prin care a acţionat pentru a plăti datoria „în numele tuturor" (*hyper panton*) şi „în locul tuturor" (*anti panton*)[19] – o referire aparent clară la doctrina ispăşirii substitutive, dar nu identică cu versiunea medievală romană de mai târziu, cu corolarele ei doctrinare referitoare la purgatoriu şi indulgenţe.

Nu există niciun dubiu cu privire la faptul că „Cristos a murit pentru păcatele noastre" şi că, potrivit cuvintelor teologului ortodox Georges Florovsky, „moartea răscumpărătoare reprezintă scopul final al întrupării."[20] Lucrarea răscumpărătoare a lui Cristos a fost pe deplin

[19] Vezi Sf. Atanasie, *On the Incarnation of the Word*, par. 20. În zelul lor de a face o comparaţie între perspectivele ortodoxe şi protestante cu privire la mântuire, scriitorii ortodocşi nu au acordat întotdeauna suficientă atenţie folosirii acestor deosebiri prepoziţionale (*anti, hyper*). În mod clar există loc şi pentru o abordare de acest gen asupra ispăşirii substitutive, sau mai bine spus „reprezentative", prin întrupare, chiar dacă această abordare este diferită de teoriile romano-catolice ulterioare.

[20] Georges Florovsky, *Collected Works of Georges Florovsky*, vol. 3, *Creation and Redemption*, Nordland, Belmont, Mass., 1976. Uneori, evanghelicii protestanţi presupun că ortodocşii resping doctrina ispăşirii substitutive. Dar aşa-zisa lipsă de dezvoltare a doctrinei ispăşirii substitutive din partea teologilor bizantini pare să se datoreze faptului că terminologia sacrificială a bisericii nu fusese încă studiată suficient, mai ales în uzanţele sale liturgice. Florovsky observă că „Cristos a luat într-adevăr asupra sa păcatele lumii", dar nu putem explica acest lucru „prin ideea de satisfacţie substitutivă, *satisfactio vicaria*, a scolasticilor. Nu pentru că substituţia nu ar fi posibilă..." (p. 102); după care Florovsky continuă speculaţia împotriva substituţiei într-o manieră care aminteşte de opoziţia lui Abelard faţă de Anselm. Florovsky, la fel ca John Meyendorff, Serghei Bulgakov, Timothy (Kallistos) Ware, Ioannis Karmiris şi alţi teologi ortodocşi ai literaturii secundare din ultimele trei generaţii, nu a interacţionat cu lucrările scriitorilor evanghelici – sau a multor altor exegeţi în această materie – pentru a interpreta moartea lui Cristos prin comparaţie cu teoriile catolice mai vechi. El pare mai degrabă să fi consultat comentarii biblice conservatoare, scrise de teologi anglicani cum ar fi B. F. Westcott şi lucrări de lexicografie a Noului Testament scrise uneori de autori protestanţi

reprezentativă şi universală în scopul ei. Eficienţa sa substitutivă derivă din unirea persoanei divine cu umanitatea în întrupare; a fost, altfel spus o umanitate substitutivă. Prin urmare, Atanasie a legat îndeaproape personalul de ontologic, creaţia de răscumpărare şi întruparea de ispăşire. A considerat că limbajul ispăşirii din Scriptură se referă la ceea ce are loc în interiorul fiinţei întrupate a lui Cristos în solidaritatea sa ontologică cu omenirea.

Atanasie are grijă să sublinieze că, atunci când Cuvântul a devenit trup, a făcut-o pentru ca noi să putem deveni divini – dar nu în acelaşi sens în care Cristos era Dumnezeu. Omul nu poate deveni niciodată Dumnezeu în natura lui, ca şi cum ar putea deveni a patra persoană a trinităţii. Dimpotrivă, oamenii au devenit prin har ceea ce Cristos era prin natura sa umană divinizată: „Cristos a îndumnezeit fiinţa cu care s-a îmbrăcat şi mai mult decât atât, a dat-o mai departe rasei umane".[21] Şi noi, prin urmare, putem fi îndumnezeiţi luând parte la umanitatea îndumnezeită întrupată a Fiului.

liberali (cum ar fi articolul lui Büchsel cu privire la termenii greceşti din Noul Testament pentru „răscumpărare" în G. Kittel, *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 4, pp. 353-56), pentru a-l respinge pe Anselm şi pe scolastici târzii. Dar doctrina biblică a ispăşirii substitutive susţinută de evanghelici nu este aceeaşi cu a romano-catolicilor medievali şi nici nu este neapărat respinsă de părinţii Bisericii Ortodoxe sau de teologii ortodocşi moderni. Teoria lui Anselm nu este identică cu teoriile reformatorilor şi a urmaşilor lor evanghelici. Nicio perspectivă asupra ispăşirii nu a fost vreodată ridicată la statutul de „ortodoxă" în antichitatea creştină şi niciuna nu are acest statut în prezent, aşa că unii ortodocşi pot fi de acord cu interpretarea evanghelică, iar alţii o pot respinge. Cu toate acestea, indiferent dacă toţi ortodocşii sunt de acord sau nu cu faptul că „jertfa lui Cristos a mulţumit dreptatea divină prin împăcarea Tatălui", ceea ce este incontestabil este că înţelegerea tradiţiei patristice îl consideră pe Cristos, noul Adam, ca fiind „reprezentant" al omenirii (prin viaţa, moartea şi ridicarea la cer în numele întregii rase umane), şi că această jertfă perfectă a fost oferită „pentru păcatele noastre". Cu privire la acest lucru, nu există nicio neînţelegere între ortodocşi şi protestanţi.

[21] Atanasie, *Against Arius*, par. 42. Motivul întrupării a fost într-o mai mare măsură dragostea lui Dumnezeu decât dreptatea, onoarea sau gloria sa. Anselm, Jean Calvin şi scriitori evanghelici ulteriori pun cu siguranţă accent pe dragostea lui Dumnezeu ca motiv al răscumpărării, dar pare că au pierdut ideea că umanitatea poate fi încă „plăcută" în vreun fel în faţa lui Dumnezeu datorită consecinţelor căderii. Pentru Atanasie şi părinţii greci ai bisericii, dragostea devine imaginea dominantă a dramei divine chiar şi după intrarea păcatului în lume, deoarece, precum un veşmânt îndrăgit care a fost sfâşiat, oamenii căzuţi rămân plăcuţi înaintea lui Dumnezeu.

Puţini evanghelici înţeleg astăzi că anumite forme de închinare, care sunt populare printre evanghelici, scot la iveală o incredibilă asemănare cu această temă a lui Atanasie prezentă în teologia ortodoxă. Accentul pus de ortodoxie pe *Christus Victor* subliniază moartea şi învierea lui Cristos ca biruinţă asupra puterii răului şi a morţii. O serie de imnuri ale lui Charles Wesley („Dragostea divină" şi „Tu, cel care ai venit de sus") reflectă perspectiva cristologiei patristice greceşti, cu accentul său pe transformarea umană prin îndumnezeire.[22]

Cristologia ortodoxă

Atanasie a tratat măiestrit problema divinităţii lui Cristos în mântuirea umană. În ce priveşte problema Trinităţii însă, a ridicat în mod imperios următoarea întrebare, cu privire la modul în care Fiul veşnic al lui Dumnezeu putea fi în acelaşi timp fiul trupesc al Mariei. Sf. Chiril al Alexandriei (378-444), ridicat din tradiţia alexandrină, şi-a construit platforma generală a cristologiei sale pe cea a Sf. Atanasie. Chiril a subliniat adevărul că unitatea dintre natura divină şi cea umană a lui Cristos a făcut posibilă mântuirea ca îndumnezeire (*theosis*). Dumnezeu Fiul i-a adus împreună pe Dumnezeu şi omenirea în propria persoană, îngăduindu-ne astfel să luăm parte la natura divină. Persoana lui Cristos a fost persoana (*hypostasis*) lui Dumnezeu Fiul, nu o persoană compozită creată în pântecul Mariei dintr-o contopire a două naturi abstracte. Aici, Chiril pune bazele unităţii contemporane dintre ortodoxie şi evanghelism. Ceea ce ne diferenţiază (pe noi şi pe romano-catolicii conservatori) de protestanţii liberali (începând cu Friedrich Schleiermacher) este faptul că liberalii văd în persoana lui Cristos o persoană compozită sau (mai degrabă) pe omul Isus, şi nu „două naturi într-o Persoană

[22] Scriitorii anglicani din secolul al XVII-lea, Lancelot Andrews (1555-1626) şi Thomas Ken (1637-1710) au influenţat perspectivele teologice ale lui John şi Charles Wesley. Unele dintre imnurile lui Charles Wesley, populare astăzi printre evanghelici, accentuează transformarea naturii umane în umanitatea divinizată a lui Cristos. Scriitorul ortodox Nicolai Lossky a demonstrat modul în care moştenirea patristică greacă din tradiţia anglicană a fost mediată prin lucrarea lui Andrews (vezi *Lancelot Andrews the Preacher* [1555-1626]: *The Origins of the Mystical Theology of the Church of England*, Clarendon, Oxford, 1986).

divină" (după cum au susţinut, cu formulări diferite, Chiril şi Sinodul de la Calcedon).

Totuşi, punctul forte al cristologiei lui Chiril este puternicul sentiment al sacramentalului. Taina botezului şi a euharistiei sunt modalităţi prin care Cristos cel întrupat îşi comunică viaţa divină credincioşilor bisericii. Teologia lui Chiril cu privire la prezenţa lui Cristos în pâinea şi vinul împărtăşaniei este reprezentativă pentru modul în care ortodoxia contemporană înţelege euharistia şi are implicaţii semnificative în eclesiologie. Teologia euharistică a lui Chiril este cel mai bine înţeleasă în contextul atacului său la adresa lui Nestorie, acuzat a fi eretic şi a cărui cristologie îl împărţea pe Cristos în două persoane separate, una divină şi alta umană. Unul din textele biblice preferate ale lui Chiril se găseşte în versetele 53 şi 56 din Ioan 6: „dacă nu mâncaţi trupul Fiului Omului şi dacă nu beţi sângele lui, n-aveţi viaţă în voi înşivă. Cine mănâncă trupul meu şi bea sângele meu, rămâne în mine şi eu rămân în el."

Pentru Chiril acesta a fost un text foarte important, care a explicat că acel trup nu putea fi „dătător de viaţă" decât dacă devenise însuşi trupul Domnului care dă viaţă la toate. Chiril a susţinut că euharistia era o participare reală la viaţa Domnului cel înviat. Pâinea şi vinul împărtăşaniei erau cumva, în realitate, dar într-un mod mistic, trupul şi sângele lui Cristos. Nu era o masă memorială în sensul în care este privită astăzi de majoritatea evanghelicilor, ci o prezenţă escatologică în timp şi în spaţiu a Domnului cel înviat şi acum prezent, reîntors.

Chiril nu a încercat să explice taina, ci a fost mulţumit pur şi simplu să-o afirme ca pe o veche tradiţie apostolică cu care ar fi fost de acord chiar şi duşmanii săi.[23] Taina se baza pe fundamentul întrupării. Dacă nu exista nicio conexiune reală între Dumnezeu şi oameni prin întrupare, atunci euharistia în sine nu mai avea niciun sens, deoarece ea trebuie descrisă, într-un anumit sens, ca fiind sângele *lui Dumnezeu.*

[23] Această perspectivă nu ar trebui confundată cu teoriile catolice de mai târziu, legate de „transsubstanţiere" sau Post-Vatican II „transsemnificare", dar ar putea fi compatibilă cu teoria luterană a „unei prezenţe reale, trupeşti" (diferită de eticheta luterană a „consubstanţierii", care ne induce în eroare). Teologia ortodoxă a euharistiei de astăzi păstrează simplitatea sa primitivă. Biserica este mulţumită nu să explice misterul, ci să-l mărturisească şi să-l înalţe doxologic.

Acest lucru diferă în mod clar de cristologia oponentului lui Chiril, Nestorie, care a încercat să submineze, de fapt, adevărata conexiune între natura divină şi cea umană a lui Cristos şi în schimb le-a „împreunat" sau le-a „juxtapus". După cum a subliniat imediat Chiril, disjuncţia cristologică a lui Nestorie aducea cu ea implicaţii sacramentale dezastruoase. Din moment ce nu a fost nicio conexiune reală între natura divină şi cea umană a Cristosului nestorian, nu putea exista nicio conexiune reală între natura divină şi cea umană în euharistie. Cu toate acestea, a insistat Chiril, euharistia nu era doar sângele „unui" om care se întâmpla să „fie legat de" Cristosul divin. Dacă l-am împinge la limita logică a cristologiei sale, Nestorie ar trebui să recunoască faptul că euharistia sa nu ar consta în trupul de carne al lui Cristos şi în sângele lui, ci pur şi simplu un trup uman, chiar o masă memorială în care pâinea şi vinul rămân neschimbate şi nu este posibilă sau necesară nicio participare reală în Cristos.

Pentru Chiril, comunicarea reală cu Cristos era posibilă prin euharistie datorită misterului în care Dumnezeu s-a unit ontologic cu umanitatea, prin întruparea lui Isus Cristos. Rezultatele acelei uniri au implicat o conexiune inseparabilă între cristologie şi euharistie, iar această conexiune se corelează cu prezenţa reală a lui Cristos în cina Domnului. Prin împărtăşanie îl primim pe Cristos într-un mod tainic, prin pâine şi vin, fiind astfel şi mai uniţi cu el. Există o diferenţă esenţială în acest punct între părinţii bisericii şi evanghelicii moderni. Spre deosebire de ortodocşi, majoritatea evanghelicilor de astăzi au acceptat cristologia lui Chiril, dar au respins corolarul ei respectiv prezenţa reală a lui Cristos în euharistie.[24]

În răspunsul dat lui Chiril, cristologia şi antropologia lui Nestorie au influenţat de asemenea teologia faptelor bune în viaţa creştină. Pentru Nestorie şi mai ales pentru colegul său, Teodor de Mopsuestia,

[24] Este greu să nu observăm o inconsecvenţă teologică majoră la evanghelicii care susţin verbal că sunt tributari creştinătăţii istorice care este reprezentată şi de Chiril şi de definiţia calcedoniană, dar în acelaşi timp neagă mărturia la fel de puternică a doctrinei euharistiei bisericii şi prezenţa reală a lui Cristos, susţinută de aceiaşi părinţi ai bisericii, ca un corolar la cristologia şi soteriologia ortodoxă.

Dumnezeu a creat oamenii ca pe nişte micro-sisteme care menţin lumea fizică, intelectuală şi spirituală într-un tot armonios. Totuşi, căderea în păcat a omenirii a introdus lipsa de armonie şi moartea, care au dus la separarea trupului de suflet şi la decăderea cosmosului. Sarcina Cristosului întrupat a fost, prin urmare, reintegrarea şi restaurarea vechiului Adam la ceea ce a fost înainte de cădere. Cristos intră în specia umană ca un frate mai mare şi ca un *exemplu moral*, care ne conduce către victorie împotriva puterilor morţii şi diavolului. Împotrivirea sa faţă de plăcerile trupului şi forţelor morţii devine un exemplu pentru propriile lupte morale.

Implicaţia evidentă a acestei cristologii este că poate conduce cu uşurinţă la mântuire prin fapte bune. Nu ar trebui să ne surprindă faptul că Nestorie l-a reabilitat mai târziu pe ereticul Pelagius, care susţinea exact aceeaşi credinţă. Respingerea din partea lui Chiril a cristologiei lui Nestorie însemna de asemenea respingerea unei „îndreptăţiri date de faptele noastre bune" (pentru a folosi terminologia reformaţilor), iar aceasta răspunde unor critici aduse de evanghelicii contemporani cu privire la ortodoxie, ca dând învăţătură despre mântuirea prin fapte.[25]

Aceste erezii, la fel ca şi apollinarismul şi eutihismul care negau deplina umanitate a lui Cristos, au dus în cele din urmă la renumitul sinod de la Calcedon din 451 d.H. Acest sinod a dat glas standardului după care ar trebui măsurată cristologia ortodoxă până în ziua de astăzi. Secţiunea crucială a definiţiei calcedoniene este următoarea:

> Urmând sfinţilor părinţi, noi învăţăm şi mărturisim cu toţii pe unul şi acelaşi Fiu, pe Domnul nostru Isus Cristos, desăvârşit în dumnezeire şi desăvârşit în umanitate, Dumnezeu adevărat şi om adevărat, având suflet raţional şi trup, de o fiinţă cu Tatăl (*homoousin*) după dumnezeire şi de ofiinţă cu noi, după umanitate, fiind întru toate asemenea nouă, în afară de păcat. Ca Dumnezeu, s-a născut mai înainte de toţi vecii din Tatăl, după dumnezeire,

[25] Sunt de acord cu evanghelicii care au observat că unii scriitori ortodocşi susţin „îndreptăţirea prin fapte". Deşi unii critici sunt bine susţinuţi, asemenea scrieri ortodoxe ar trebui privite ca fiind puncte de plecare greşite din perspectivă cristologică şi antropologică, şi nu reprezentative pentru tradiţia centrală în sine.

iar ca om s-a născut în zilele cele de pe urmă pentru noi şi pentru mântuirea noastră din Fecioara Maria, Născătoarea de Dumnezeu (*Theotokos*), unul şi acelaşi Cristos, Fiu, Domn, Unul-Născut, cunoscut în două firi, în chip neamestecat şi neschimbat şi neîmpărţit şi nedespărţit, deosebirea firilor nefiind nicidecum distrusă prin unire, păstrându-se mai ales însuşirea fiecăreia şi întâlnindu-se împreună într-o singură persoană (*prosopon*) şi un singur ipostas (*hypostasis*), nu în două persoane, împărţit sau despărţit, ci Unul şi acelaşi Fiu, Unul-Născut, Dumnezeu-Cuvântul, Domnul Isus Cristos. Aşa ne-au învăţat mai înainte despre el proorocii şi însuşi Domnul nostru Isus Cristos şi aşa ne-a transmis simbolul părinţilor noştri.[26]

Definiţia calcedoniană ne furnizează perspectiva cristologică fundamentală pentru compatibilitatea evanghelico-ortodoxă ca o transpunere destul de fidelă a identităţii Cristosului portretizat în Scriptură. Există o puternică legătură de unitate între noi cu privire la umanitatea şi divinitatea deplină a lui Isus Cristos, care nu trebuie luată în uşor. La fel ca şi consimţământul pentru crezul niceean şi consimţământul dat definiţiei calcedoniene (sub formă scrisă sau în forma sa chirilică în cazul bisericilor ortodoxe necalcedoniene) presupune ca un creştin ortodox „consimtă cu tărie" afirmaţia din sondajul de opinie al grupului Agnus Reid cu privire la identitatea evanghelică: „Prin viaţa, moartea şi învierea lui Isus, Dumnezeu a găsit o cale de iertare a păcatelor mele." Ca o exegeză a crezului niceean, definiţia afirmă că există două naturi (umană şi divină) într-o singură persoană divină. Această „unire hipostatică", cum este ea cunoscută într-o denumire mai tehnică, stabileşte limitele în interiorul cărora trebuie înţeles misterul întrupării. Folosind un limbaj atât catafatic, cât şi apofatic,[27] definiţia recunoaşte misterul,

[26] Citat din Henry Bettenson, *Documents of the Christian Church*, University Press, Oxford, N.Y., 1981, pp. 72-73. Definiţia nu reprezintă un crez, aşa cum este de multe ori considerată, în mod eronat, deoarece niciodată nu s-a intenţionat a fi folosită în scop liturgic. Traducerea în limba română a fost preluată din http://www.crestinortodox.ro/Sinodul_IV_ecumenic_de_la_Calcedon_din_451_10966.html, n.e.

[27] Părinţii greci ai bisericii făceau distincţia între două metode de teologie a lui Dumnezeu: metoda catafatică, care se referea la afirmaţii prepoziţionale pozitive cu privire la Dumnezeu şi metoda apofatică, care se referea la afirmaţii negative cu privire la ceea ce nu

fără a oferi o explicaţie raţională asupra modalităţii în care se întâmplă acest lucru.

În ce priveşte Crezul de la Niceea, este tentant să comentăm răuvoitor acest document cu autoritate, recunoscând formal, cu jumătate de inimă, identitatea sa evanghelică, şi în acelaşi timp să susţinem sus şi tare puternicul dezacord cu privire la aspecte cum ar fi rolul Mariei de *Theotokos* sau dacă evanghelicii „îi urmează într-adevăr pe părinţii bisericii". Cu toate acestea, nu există nicio diferenţă între ortodocşi şi evanghelici în ce priveşte rolul Mariei de *Theotokos*, din moment ce acest titlu spune mai multe despre cine a fost subiectul naşterii Mariei (Cuvântul s-a făcut trup), decât spune despre Maria însăşi, aici evanghelicii fiind de aceeaşi părere, chiar dacă nu ştiu nimic despre istoria acestui titlul în sine. Deficienţele lor mariologice în domeniul închinării şi pietăţii au mai mult de-a face cu incapacitatea de a înţelege rolul cristologic al Mariei în Noul şi Vechiul Testament, decât cu vreo formă de dezaprobare a ei ca purtătoare de Dumnezeu. După cum pare să indice chiar tradiţia patristică în sine, singura cerinţă dogmatică a mariologiei ortodoxe este mărturisirea ei *soteriologică* ca fiind născătoare a Fiului lui Dumnezeu, iar cu privire la acest lucru suntem de acord în totalitate.[25]

---

este Dumnezeu, conducând cu toate acestea la o experienţă pozitivă a Dumnezeului transcendent. Limbajul apofatic era metoda bisericii de recunoaştere a neajunsurilor limbajului uman de a exprima plinătatea adevărului divin. Definiţia calcedoniană recunoaşte aceste neajunsuri prin folosirea a patru adverbe negative: „fără confuzie, fără schimbare, fără diviziune şi fără separare". Teologia mistică a Bisericii Ortodoxe este impregnată de acest fel de limbaj. Cu toate acestea, lucrarea clasică a lui Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, pare să fi supradimensionat caracterul apofatic al metodelor teologice ale părinţilor greci ai bisericii, ceea ce ne poate conduce cu uşurinţă la un „agnosticism apofatic" – un fel de „din moment ce nu putem şti, nu putem spune" – poziţie ce nu lasă loc pentru revelaţie. Lossky nu a negat propoziţiile catafatice în principiu, dar pare să facă acest lucru în expunerile sale. Sf. Grigore Palama a denunţat această poziţie atacând agnosticismului apofatic al lui Varlaam de Calabria şi autoritatea excesivă pe care acesta i-o acorda lui Pseudo-Dionisie Areopagitul.

[25] Singura definiţie doctrinară cu privire la Maria cu care biserica bizantină era de acord în mod oficial este decretul Sinodului de la Efes (repetat la Calcedon), care o numea *Theotokos* sau „mama lui Dumnezeu"... Astfel, biserica bizantină, păstrând în mod înţelept o serie de valori teologice care au constituit un precedent pentru adevărurile fundamentale ale Scripturii, s-a abţinut de la întărirea oricărei formulări dogmatice cu privire la fecioara Maria, cu excepţia

iar ca om s-a născut în zilele cele de pe urmă pentru noi și pentru mântuirea noastră din Fecioara Maria, Născătoarea de Dumnezeu (*Theotokos*), unul și același Cristos, Fiu, Domn, Unul-Născut, cunoscut în două firi, în chip neamestecat și neschimbat și neîmpărțit și nedespărțit, deosebirea firilor nefiind nicidecum distrusă prin unire, păstrându-se mai ales însușirea fiecăreia și întâlnindu-se împreună într-o singură persoană (*prosopon*) și un singur ipostas (*hypostasis*), nu în două persoane, împărțit sau despărțit, ci Unul și același Fiu, Unul-Născut, Dumnezeu-Cuvântul, Domnul Isus Cristos. Așa ne-au învățat mai înainte despre el proorocii și însuși Domnul nostru Isus Cristos și așa ne-a transmis simbolul părinților noștri.[26]

Definiția calcedoniană ne furnizează perspectiva cristologică fundamentală pentru compatibilitatea evanghelico-ortodoxă ca o transpunere destul de fidelă a identității Cristosului portretizat în Scriptură. Există o puternică legătură de unitate între noi cu privire la umanitatea și divinitatea deplină a lui Isus Cristos, care nu trebuie luată în ușor. La fel ca și consimțământul pentru crezul niceean și consimțământul dat definiției calcedoniene (sub formă scrisă sau în forma sa chirilică în cazul bisericilor ortodoxe necalcedoniene) presupune ca un creștin ortodox „consimtă cu tărie" afirmația din sondajul de opinie al grupului Agnus Reid cu privire la identitatea evanghelică: „Prin viața, moartea și învierea lui Isus, Dumnezeu a găsit o cale de iertare a păcatelor mele." Ca o exegeză a crezului niceean, definiția afirmă că există două naturi (umană și divină) într-o singură persoană divină. Această „unire hipostatică", cum este ea cunoscută într-o denumire mai tehnică, stabilește limitele în interiorul cărora trebuie înțeles misterul întrupării. Folosind un limbaj atât catafatic, cât și apofatic,[27] definiția recunoaște misterul,

[26] Citat din Henry Bettenson, *Documents of the Christian Church*, University Press, Oxford, N.Y., 1981, pp. 72-73. Definiția nu reprezintă un crez, așa cum este de multe ori considerată, în mod eronat, deoarece niciodată nu s-a intenționat a fi folosită în scop liturgic. Traducerea în limba română a fost preluată din http://www.crestinortodox.ro/Sinodul_IV_ecumenic_de_la_Calcedon_din_451_10966.html, n.e.

[27] Părinții greci ai bisericii făceau distincția între două metode de teologie a lui Dumnezeu: metoda catafatică, care se referea la afirmații prepoziționale pozitive cu privire la Dumnezeu și metoda apofatică, care se referea la afirmații negative cu privire la ceea ce nu

fără a oferi o explicaţie raţională asupra modalităţii în care se întâmplă acest lucru.

În ce priveşte Crezul de la Niceea, este tentant să comentăm răuvoitor acest document cu autoritate, recunoscând formal, cu jumătate de inimă, identitatea sa evanghelică, şi în acelaşi timp să susţinem sus şi tare puternicul dezacord cu privire la aspecte cum ar fi rolul Mariei de *Theotokos* sau dacă evanghelicii „îi urmează într-adevăr pe părinţii bisericii". Cu toate acestea, nu există nicio diferenţă între ortodocşi şi evanghelici în ce priveşte rolul Mariei de *Theotokos*, din moment ce acest titlu spune mai multe despre cine a fost subiectul naşterii Mariei (Cuvântul s-a făcut trup), decât spune despre Maria însăşi, aici evanghelicii fiind de aceeaşi părere, chiar dacă nu ştiu nimic despre istoria acestui titlul în sine. Deficienţele lor mariologice în domeniul închinării şi pietăţii au mai mult de-a face cu incapacitatea de a înţelege rolul cristologic al Mariei în Noul şi Vechiul Testament, decât cu vreo formă de dezaprobare a ei ca purtătoare de Dumnezeu. După cum pare să indice chiar tradiţia patristică în sine, singura cerinţă dogmatică a mariologiei ortodoxe este mărturisirea ei *soteriologică* ca fiind născătoare a Fiului lui Dumnezeu, iar cu privire la acest lucru suntem de acord în totalitate.[25]

---

este Dumnezeu, conducând cu toate acestea la o experienţă pozitivă a Dumnezeului transcendent. Limbajul apofatic era metoda bisericii de recunoaştere a neajunsurilor limbajului uman de a exprima plinătatea adevărului divin. Definiţia calcedoniană recunoaşte aceste neajunsuri prin folosirea a patru adverbe negative: „fără confuzie, fără schimbare, fără diviziune şi fără separare". Teologia mistică a Bisericii Ortodoxe este impregnată de acest fel de limbaj. Cu toate acestea, lucrarea clasică a lui Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, pare să fi supradimensionat caracterul apofatic al metodelor teologice ale părinţilor greci ai bisericii, ceea ce ne poate conduce cu uşurinţă la un „agnosticism apofatic" – un fel de „din moment ce nu putem şti, nu putem spune" – poziţie ce nu lasă loc pentru revelaţie. Lossky nu a negat propoziţiile catafatice în principiu, dar pare să facă acest lucru în expunerile sale. Sf. Grigore Palama a denunţat această poziţie atacând agnosticismului apofatic al lui Varlaam de Calabria şi autoritatea excesivă pe care acesta i-o acorda lui Pseudo-Dionisie Areopagitul.

[28] Singura definiţie doctrinară cu privire la Maria cu care biserica bizantină era de acord în mod oficial este decretul Sinodului de la Efes (repetat la Calcedon), care o numea *Theotokos* sau „mama lui Dumnezeu"... Astfel, biserica bizantină, păstrând în mod înţelept o serie de valori teologice care au constituit un precedent pentru adevărurile fundamentale ale Scripturii, s-a abţinut de la întărirea oricărei formulări dogmatice cu privire la fecioara Maria, cu excepţia

În ce priveşte întrebarea dacă evanghelicii „îi urmează pe sfinţii Părinţi", ambele părţi susţin că nimic nu poate contrazice Scriptura, prin urmare a urma sfinţii părinţi înseamnă a urma interpretările lor şi sfinţenia lor în măsura în care aceştia sunt de acord cu adevărul biblic. Cu toate acestea, am observat mai devreme că evanghelicii nonsacramentali (spre deosebire de luterani, anglicani şi urmaşi ai unor ramuri ale credinţei reformate) nu sunt consecvenţi cu privire la acest lucru când este vorba de a îmbrăţişa plinătatea sfintei tradiţii, mai ales în ce priveşte perspectiva sfinţilor părinţi referitoare la strânsa legătură dintre cristologie, soteriologie şi prezenţa reală a lui Cristos în euharistie.

Maximalism cristologic

Consecinţele uriaşe ale cristologiei calcedoniene cu privire la reminiscenţele istoriei teologiei bizantine din secolul al V-lea până în secolul al XV-lea au avut într-adevăr influenţe cuprinzătoare. Totuşi, spre deosebire de părinţii bizantini, doar un mic număr de gânditori evanghelici influenţi au început să înţeleagă adâncimea conexiunilor inseparabile dintre cristologie şi viaţa creştină privită ca întreg. *Prin urmare, cea mai mare diferenţă dintre noi poate fi observată în tensiunile care se nasc între evanghelici şi ortodocşi cu privire la ceea ce am punea numi „un minimalism cristologic" vs. „un maximalism cristologic".* În observaţiile finale ale acestei secţiuni, pot doar să furnizez un plan schematic al modului în care maximalismul cristologic al bisericii a influenţat viziunea acesteia cu privire la mântuire şi i-a modelat identitatea evanghelică proprie.

După Atanasie, părinţii capadocieni, Crezul de la Niceea, Chiril al Alexandriei, definiţia calcedoniană şi multe altele la care aş putea face referire, maximalismul cristologic al Bisericii Ortodoxe şi cadrul său

faptului că era într-adevăr *Theotokos*, „mama lui Dumnezeu" (John Meyendorff, *Byzantine Theology*, Fordham University Press, Bronx, N.Y., 1981, pp. 148, 165). Scriitorii ortodocşi de marcă nu sunt toţi de acord cu privire la ceea ce este într-adevăr dogmatic în ce priveşte epitetele Mariei de „pururea-fecioară", „preasfântă" şi „noua Evă" şi dacă ele ar trebui considerate de asemenea ca dogmă oficială a bisericii, necesară pentru mântuire. Vezi Vladimir Lossky, *In the Image and Likeness of God*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, N.Y., 1981, pp. 195-196; Florovsky, *Collected Materials*, vol. 3, *Creation and Redemption*, p. 171.

trinitarian duce implicaţia întrupării la o distanţă de ani-lumină faţă de minimalismul cristologic al mişcării evanghelice! Pentru părinţii Bisericii Răsăritene, întruparea a devenit mediul integrării teologice în toată bogăţia complexităţii sale. Misterul întrupării presupunea o metodă teologică care integra tot adevărul creştin şi experienţa spirituală în persoana lui Isus Cristos. Am schiţat deja modul în care s-a realizat acest lucru când sfinţii părinţi au reunit cristologia şi soteriologia cu corolariile lor, teologia euharistiei şi faptele bune. Au fost deduse şi alte implicaţii ale acestui eveniment cosmic pentru perspectiva creştină asupra creaţiei, iconografie, cunoaşterea lui Dumnezeu şi rolul trupului în rugăciune. Se credea literalmente că toată creaţia a fost afectată de mântuirea adusă de întruparea Domnului şi că, prin urmare, tot ce este material poartă acum în sine potenţialul restaurării. „Bunătatea" materiei create a fost sfinţită prin „Cuvântul s-a făcut trup" şi poate deveni aşadar un mijloc de har mântuitor prin sacramentele fizice ale bisericii, prin proclamarea perceptibilă a evangheliei, prin stiloul şi pergamentul pe care s-a scris Cuvântul, prin mărturia vizibilă a artei bisericii, prin binecuvântarea trupului fizic în rugăciune, ca de altfel şi prin rutina pământească de fiecare zi.

Câteva exemple vor ilustra principiul cristologic în care îşi găseşte înţelesul întreaga viaţă. În interpretarea biblică, părinţii bisericii îl considerau pe Cristos în sine drept cheia hermeneutică ce descifrează înţelesul Vechiului Testament şi face legătura dintre vechiul legământ şi împlinirea promisiunilor sale din Noul Testament. În înseşi paginile Scripturii natura umană şi divină a textului scris era considerată similară (dar cu siguranţă nu identică) cu coexistenţa naturii umane şi divine în Cristos. Din punct de vedere escatologic, doctrina „lucrurilor de pe urmă" nu era considerată doar stadiul final în planul temporal al răscumpărării, ci şi pătrunderea în forţă a împărăţiei lui Dumnezeu într-o formă preliminară aici şi acum, în realitatea pământească a pâinii şi vinului din euharistie, într-o manieră analoagă umanităţii şi divinităţii lui Cristos.

În arta creştină, întruparea constituia baza pentru îndreptăţirea icoanelor şi a controversei iconoclastice a secolului al VIII-lea şi al

IX-lea. Construind pe Scriptură şi pe concluziile la care a ajuns Sinodul de la Calcedon cu aproape trei sute de ani în urmă, ortodocşii au extras implicaţiile întrupării pentru arta creştină, susţinând că icoanele funcţionează ca nişte instrumente educaţionale, modele ale vieţilor sfinţilor, mărturii ale transfigurării finale a cosmosului şi, mai presus de toate, pentru mărturisirea dogmatică în linii şi culori: „Cuvântul s-a făcut trup şi a locuit între noi" (Ioan 1:14).

În închinarea bisericii, comemorarea şi celebrarea răscumpărării au fost proclamate mai departe într-o manieră evidentă, vizibilă în dezvoltarea liturghiei. În proclamarea simbolică şi rituală a lui Cristos în biserică, liturghia bizantină comunica mereu mesajul mântuirii prin moartea, învierea şi înălţarea lui Cristos. Chiar şi modelul arhitectural al bisericii stătea mărturie pentru răscumpărarea creaţiei, subliniind imanenţa lui Dumnezeu în Cristos. Tavanul cu cupolă al magnificei biserici Sfânta Sofia, din Constantinopol, împodobit în interior cu o icoană mare a lui Cristos – „Atotstăpânitorul", care se uită la noi din cer – comunica Vestea Bună că „Dumnezeu este cu noi!" prin însăşi integrarea arhitecturală a închinătorilor de dedesubt. Pe măsură ce închinătorii intră în clădirea bisericii, cuvintele din Ioan 3:16 sunt uneori înscrise în interiorul cupolei unor biserici. Clădirea bisericii le oferă închinătorilor o orientare escatologică, aceştia având privirile îndreptate spre răsărit, înspre sanctuar, care este o mărturie că împărăţia lui Dumnezeu este „deja" inaugurată în predicarea cuvântului şi în împărtăşirea euharistiei, dar că nu va fi „încă" deplin realizată până în ziua în care Cristos se va întoarce. Îmbrăcămintea preoţilor, tămâia, lumânările şi o serie de alte simboluri elaborate din liturghia bizantină, toate depun mărturie pentru răstignirea lui Cristos, moartea, învierea şi iertarea păcatelor prin el. Chiar practica venerării sfinţilor, moaştelor şi a locurilor sfinte nu au altă bază decât simpla convingere a credinţei în învierea în trup a lui Cristos.[29] În principiu, în întreaga închinare a bisericii, marile teme

[29] „Cu toţii suntem sfinţi prin har, dar trebuie să devenim sfinţi prin faptele noastre şi în întreaga fiinţă" (John Meyendorff, *The Orthodox Church: Its Past and Its Role in the World Today*, a patra ediţie revizuită, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, N.Y., 1996, p. 175.

teologice, Trinitatea şi Cristos, sunt transformate în celebrări doxologice. Specialistul ortodox în liturghie Alexander Schmemann a spus acest lucru în următoarele cuvinte:

> Slujba bizantină, după cum s-a observat deja, este un amestec de realizări dogmatice ale perioadei precedente într-o formă liturgică. Este aproape în întregime împodobit în culorile trinităţii şi ale cristologiei... Timp de secole întregi, aceste bogăţii liturgice aveau să fie principala sursă de cunoaştere şi viaţă religioasă şi inspiraţie în lumea ortodoxă; iar în erele mai întunecate, când s-au spart tradiţiile, iar educaţia a devenit o raritate, oamenii din biserică aveau să redescopere din nou şi din nou spiritul ortodoxiei universale, atotcuprinzătoare, inepuizabile şi profunde, aflate în epoca sa de aur.[30]

În final, în teologia mistică a Bisericii Răsăritene, mari sfinţi cum ar fi Simion Noul Teolog (942-1022) şi Grigore Palama (1296-1395) ne-au învăţat, prin cuvinte şi viaţă, nevoia unei experienţe directe, personale cu Dumnezeul trinitarian prin Cristos şi biserica lui. În mod deosebit, Grigore Palama, ultimul mare teolog şi mistic al bisericii, a sintetizat secolele precedente de tradiţie patristică referitoare la cunoaşterea lui Dumnezeu, la cristologie şi antropologie. În ceea ce a ajuns să fie cunoscută drept faimoasa distincţie între „esenţă/energie" în trinitate, Palama a clarificat deosebirile dintre esenţa imposibil de cunoscut a lui Dumnezeu şi energiile sale, care pot fi cunoscute.

Bazându-se pe Sinodul de la Calcedon, ca şi pe teologia Sf. Maxim Mărturisitorul (589-662), Palama a apărat cu mult zel învăţătura bisericii potrivit căreia experienţa personală, directă, cu Dumnezeu însuşi (*theosis*) este accesibilă prin energiile lui Dumnezeu, puse la dispoziţia noastră prin unirea hipostatică a celor două naturi ale lui Cristos. Cuvântul întrupat reprezintă ipostaza naturii umane şi acţionează în concordanţă cu voia divină şi umană. Prin urmare, există o împărtăşire

Acesta este un echivalent apropiat al structurii „indicative/imperative" sau „poziţionale/progresive" a sfinţirii creştine subliniată în Noul Testament, în care credincioşii sunt chemaţi „să fie" prin har ceea ce „sunt" deja în virtutea poziţiei în Cristos.

[30] Alexander Schmemann, *The Historical Road of Eastern Orthodoxy*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, N.Y., 1977, pp. 227-228.

a atributelor (*communicatio idiomatum*) în care umanitatea lui Cristos este penetrată de energiile divine şi prin urmare este îndumnezeită. Acele energii divine, la care luăm şi noi parte, nu sunt înţelese ca ceva „impersonal" de la Dumnezeu, ci ca fiind Dumnezeu însuşi, deoarece Cristos este consubstanţial (*homoousios*) cu Tatăl. Prin Cristos cel întrupat, Dumnezeu se dă pe sine însuşi nouă, într-un mod atât de viu şi personal încât darul şi cel ce dăruieşte sunt unul şi acelaşi. Această „unire după energii" devine accesibilă tuturor celor ce sunt în Cristos prin pocăinţă şi credinţă. Ceea ce a dat ortodoxiei accentul personalist în ce priveşte spiritualitatea creştină a fost teza lui Palama referitoare la posibilitatea de a-l cunoaşte pe Dumnezeu prin participarea la tainele botezului şi împărtăşaniei, precum şi prin practica monastică a *isihasmului* (nemişcare), cu metodele ei psihosomatice de rugăciune (a nu se confunda cu yoga).

În concluzie, conţinutul soteriologiei evanghelice a Bisericii Ortodoxe este Isus din Nazaret, singurul fiu al lui Dumnezeu, care a devenit ceea ce suntem noi prin naşterea din fecioara Maria, *Theotokos*, şi care a suferit şi a murit pe cruce, a înviat din morţi şi s-a ridicat la ceruri. El a făcut toate acestea pentru ca noi, prin har, să putem deveni ceea ce este el, astfel încât toţi cei care-şi pun credinţa în el să i se poată alătura şi să poată participa la comuniunea pe care o împărtăşeşte în cadrul vieţii sale din Sfânta Treime şi să ne putem alătura cu toţii trupului său, biserica.

Biserica predică această Veste Bună şi sărbătoreşte învierea şi puterea sa dătătoare de viaţă prin viaţa sacramentală şi închinarea înaintea lui Dumnezeu Tatăl, prin Fiul, în Duhul Sfânt. Putem spune, aşadar, că de-a lungul întregii istorii a Bisericii Ortodoxe, Cristos însuşi, la fel ca Sfânta Treime, a constituit mijlocul de unificare prin care biserica a interpretat întreaga doctrină creştină, închinarea şi spiritualitatea. Astfel, tocmai acest model al Trinităţii întrupate uneşte ortodoxia şi mişcarea evanghelică într-un minimalism cristologic şi în acelaşi timp le desparte cu acuitate în ce priveşte perspectivele lor asupra consecinţelor mai largi ale maximalismului cristologic, care cuprinde şi sfinţeşte întregul

cosmos ca pe o prezenţă escatologică şi ca pe o promisiune a împărăţiei lui Dumnezeu.

Identitatea evanghelică – 2: „Biblia este cuvântul inspirat al lui Dumnezeu şi trebuie luată literal, cuvânt cu cuvânt" (biblism)

Urmând o abordare compatibilă cu întruparea trinitariană, pe care am subliniat-o mai sus, modul de înţelegere ortodox cu privire la Biblie şi la autoritatea acesteia în viaţa bisericii are şi el accent personalist. În ce priveşte mântuirea, ca de altfel şi în cazul autorităţii teologice, punctul corect de pornire pentru a răspunde la întrebarea compatibilităţii dintre ortodocşi şi evanghelici nu este „Ce?", ci „Cine?". La fel cum întrebării „Ce este mântuirea?" i s-a răspuns prin întrebarea precedentă, „Cine este Cristos?" în reflectările din secolul al IV-lea până în secolul al XV-lea ale bisericii cu privire la Trinitate şi la cristologie, la fel întrebării „Care este autoritatea Scripturii?" i se răspunde prin întrebarea anterioară „Cine este adevărul?". Nu începem reflecţiile noastre teologice cu întrebări abstracte cu privire la posibilitatea credinţei în Dumnezeu, argumente care să susţină existenţa sa şi motive ale credinţei, care se află toate în afara revelaţiei divine, şi abia apoi, numai după ce s-a răspuns la toate acele întrebări, trecem la doctrinele creştine ale Trinităţii şi întrupării. Ortodocşii, pe de altă parte, încep tocmai acolo unde Noul Testament şi liturghia bisericii ar vrea să începem – cu realitatea relaţiei Tată-Fiu, dată nouă în Cristos, şi în care suntem atraşi de Duhul. Pentru a folosi cuvintele crezului niceean: „Cred întru unul Dumnezeu, Tatăl Atotţiitorul... şi întru unul Domn Isus Cristos."

Autoritatea doctrinară, la fel ca mântuirea, începe nu cu o verificare a posibilei credinţe în Dumnezeu ca ipoteză, ci cu încrederea în persoană. Aceasta poate părea o perspectivă foarte naturală pentru majoritatea credincioşilor de rând, deoarece se află în acord cu experienţa numeroşilor creştini de-a lungul secolelor. Dar abordarea simplă şi directă a cunoaşterii lui Dumnezeu este destul de centrală, chiar dacă mulţi dintre teologii evanghelici de astăzi au întors-o cu capul în jos, mai ales în interiorul ramurii reformate a mişcării evanghelice – care este de multe ori mai reprezentativă pentru scolastica reformată a secolului al

XVII-lea decât pentru Jean Calvin. Afirmaţiile raţionale sunt necesare pentru a ne informa cu privire la modul în care putem fi mântuiţi, dar nu trebuie dezvoltate în sensul în care au făcut-o scolasticii pentru a fi valide din punct de vedere teologic.[31]

Astăzi, perspectiva scolastică începe treptat să fie provocată de către personalităţi cu autoritate din cadrul comunităţii evanghelice. James Torrance, de exemplu, a recunoscut eroarea fatală a scolasticismului reformat şi cheamă evanghelicii să se reîntoarcă la părinţii bisericii şi la o recuperare autentică a abordării istorice a lui Jean Calvin cu privire la teologie – pe care Torrance o vede ca fiind în acord cu părinţii capadocieni. Chiar dacă Torrance reprezintă o perspectivă scoţiană distinctă în teologia modernă, cartea sa *Worship, Community and the Triune God of Grace* îi provoacă pe evanghelicii de pretutindeni să-şi regândească maniera de închinare şi de concepere a lui Dumnezeu, pentru a putea

[31] În Europa (şi într-o măsură mai mică şi în America), modelul tradiţional al educaţiei teologice începe în primul an cu un studiu asupra istoriei filozofiei religiei, în care studenţii iau în considerare argumente care să susţină existenţa lui Dumnezeu, înţelesul minunilor într-o eră ştiinţifică, natura verificării şi falsificării şi aşa mai departe. Odată ce a fost stabilită o raţiune pentru credinţa în Dumnezeu, în afara revelaţiei, doar atunci, în al doilea an, sunt învăţate doctrinele întrupării şi trinităţii, ca şi cum ar fi înseilate pe o concepţie anterioară a unei abstracţii de tip aristotelic cu privire la Dumnezeu. Am avut odată o discuţie cu un teolog evanghelic, Carl Henry, cu privire la rolul raţiunii. Nu voi uita niciodată comentariul său cu privire la modul în care ar arăta programa unui colegiu creştin dacă el ar formula-o: „Aş începe programa cu studiul filozofului grec Platon şi de acolo m-aş mişca în cele din urmă înspre studiul teologiei creştine." Cu toate că nu am decât cea mai mare admiraţie pentru Henry, nu am putut să nu mă întreb: *Oare cum s-a putut ca persoana lui Isus Cristos să nu-l depăşească pe Platon!* Cu siguranţă că Henry ar fi adus un răspuns plauzibil la această întrebare dacă m-aş fi gândit să-l întreb şi sunt sigur că eu m-aş fi concentrat asupra presupoziţiilor noastre diferite cu privire la epistemologia teologică. Cu toate acestea, diferenţa în abordările noastre cu privire la autoritate era ilustrativă cu privire la curentul epistemologic mai larg care a început în primele secole între estul capadocian şi vestul augustinian. Dezvoltarea metodei scolastice din Occident a început în prima parte a secolnlui al II-lea cu Tertulian şi a continuat cu Augustin, apoi cu Toma d'Aquino şi mai departe prin tradiţia analitică ce vine de la Descartes şi modul de gândire în ceea ce ţine de relaţiile externe, întruchipat de Isaac Newton şi Immanuel Kant (*i.e.* Iluminismul). În cele din urmă, singura acuzată este scolastica, nu tradiţia augustiniană sau reformaţii. Vezi critica scolasticismului de Thomas F. Torrance, *Karl Barth: Biblical and Evangelical Theologian*, T & T Clark, Edinburgh, 1990, pp. 213-240; vezi, de asemenea, apărarea scolasticilor reformaţi în critica ostilă şi discreditorie adusă lui Torrance de către Richard Muller, „The Barth Legacy: New Athanasius or Origen Redivivus? A Response to T. F. Torrance," *Thomist* 54, 1990, pp. 673-704.

reflecta mai corect cine este Dumnezeu şi ce a făcut el pentru noi în Cristos, prin Duhul Sfânt.[32] În mod similar, din interiorul denominaţiei evanghelicilor liberi, Ray Anderson a apărat perspectiva întrupării, în special pentru că are legătură cu persoana şi lucrarea lui Cristos ca bază atât pentru revelaţie, cât şi pentru reconciliere.[33]

Prin urmare, atunci când comparăm ortodoxia cu evanghelismul, cele două forme şi norme metodologice cu care lucrăm (chiar dacă nu sunt întotdeauna vizibile) sunt acestea: (1) ortodocşii, cu credinţa lor că toată cunoaşterea teologică autentică trebuie înrădăcinată ontologic într-o persoană, printr-o abordare a Scripturii care este trinitară şi centrată pe evenimentul întrupării, amândouă „mărturisind despre" şi „informându-ne propoziţional cu privire la" revelaţia lui Dumnezeu în Cristos şi (2) majoritatea evanghelicilor protestanţi, cu metodologia lor în principal dualistă – dacă nu chiar epistemologic nestoriană – moştenită de la scolastici, care începe nu cu persoana, ci cu un text scris, Biblia, care ne vorbeşte despre persoana Isus Cristos (deşi voci demne de încredere din rândul evanghelicilor încep să fie încet-încet ascultate mai cu atenţie – voci care cheamă la o reformă teologică în direcţia niceeană şi calcedoniană).[34]

---

[32] vezi James Torrance, *Worship, Community and the Triune God of Grace*, InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 1997.

[33] vezi Ray Anderson, *The Shape of Practical Theology: Empowering Ministry with Theological Praxis*, InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 2001, în special capitolele 5 şi 8.

[34] Diferenţele sunt reminiscenţe ale luptelor dintre forma „personală" (Cristos însuşi) şi „propoziţională" (Scriptura) a revelaţiei din cadrul comunităţii evanghelice în reacţia ei faţă de Karl Barth. Ar fi o exagerare să susţinem că teologia ortodoxă este „barthiană", dar asemănările există cu siguranţă, deoarece Barth a fost în esenţă un teolog „catolic" al bisericii mai largi, incluzând tradiţia patristică. Însă legătura dintre revelaţia personală şi revelaţia propoziţională nu a fost studiată îndeajuns de teologii ortodocşi, acum sau în trecut: scriitori cum ar fi Georges Florovsky şi Dumitru Stăniloae au scris pe această temă, dar nu au înţeles prea bine, după părerea mea, relaţia inseparabilă dintre cele două forme de revelaţie. Problema în sine derivă din stabilirea unei disjuncţii între revelaţia personală şi cea prepoziţională, care reprezintă în sine o altă sursă de falsă dihotomie stabilită de scolasticii protestanţi şi de alţii între Scriptură şi Tradiţie, dihotomie care implică o relaţie antonimică între cele două. Prin urmare, răspunsul pe care-l dăm relaţiei dintre Scriptură şi Tradiţie va fi în mod esenţial acela care se aplică chestiunii revelaţiei personale şi prepoziţionale. Perspectiva ortodoxă asupra Scripturii şi Tradiţiei prezentată în această secţiune ne oferă o bază pentru răspunsul bisericii,

Interpretare şi inspiraţie

Afirmând această orientare generală, şi ţinând cont de faptul că spaţiul limitat ne împiedică să studiem textele patristice, rugăciunile liturgice şi imnologia tradiţiei ortodoxe, ne vom limita afirmaţiile la ariile cele mai specifice de compatibilitate în materie de exegeză biblică şi inspiraţie. În aria exegezei biblice, ortodoxia manifestă în mod consecvent şi tolerează un pluralism hermeneutic care se înscrie în general pe linia şcolii alexandrine de *exegeză alegorică* din secolul al III-lea şi al IV-lea sau a şcolii antiohiene de *exegeză literală* (care recunoştea limbajul metaforic şi figurile de stil ca parte a sensului literal). Dacă ar fi să folosim naraţiunea creaţiei din Geneza ca un test pentru a găsi o poziţie ortodoxă omogenă, s-ar vedea influenţe ale celor două şcoli, în funcţie de autorul patristic care a fost citat (Augustin şi Vasile cel Mare foloseau o abordare în general alegorică, iar Hrisostom folosea o interpretare mai literală). Riturile liturgice ale bisericii şi scrierile ascetice urmau de obicei un amestec de alegorie alexandrină şi tipologie antiohiană sau *theoria* („sensul mai deplin" al Scripturii, care uneori se suprapune tipologiei, dar poate fi considerat de asemenea un principiu separat de exegeză patristică). Cu toate acestea, literalistul antiohian Ioan Hrisostomul a fost venerat drept cel mai mare predicator şi exeget dintre toţi patriarhii din Imperiul Bizantin. Exegeţii ortodocşi contemporani utilizează deseori abordarea literală din Antiohia fără a cere o interpretare strictă a relatării creaţiei din Geneza.

Din moment ce evanghelicii de astăzi nu specifică în niciun fel literalismul ca fiind constitutiv pentru identitatea lor (spre deosebire de anumite grupări din aripa fundamentalistă), iar definiţia istorică a ortodoxiei nu ne obligă să urmăm o anume şcoală particulară de exegeză, ci putem urma atât modelul alexandrin, cât şi cel antiohian, ambele fiind

care va vedea revelaţia personală şi propoziţională nu doar ca una dintre ele/sau ambele, ci având revelaţia *primară* a lui Dumnezeu cu privire la sine ca fiind *personală* prin Isus Cristos, care este mărturisit de predicarea apostolică continuă şi de tradiţia închinării bisericii, dar care este în acelaşi timp *propoziţională* prin cuvântul scris care ne vorbeşte *despre* cuvântul personal.

de folos în diferite contexte, mariajul ortodoxiei cu mişcarea evanghelică în ce priveşte acest subiect este armonios. Acest lucru este evident în mod deosebit în preferinţele comune ale ortodocşilor moderni şi ale autorilor evanghelici pentru metoda literală. Manualele folosite în mod curent atât de ortodocşi, cât şi de evanghelici arată că ambele denominaţii girează folosirea criticismului istoric în comentariile biblice moderne şi în monografii şi, într-o anumită măsură, ambele categorii se pot considera literalişti biblici.

În ce priveşte inspiraţia biblică, documentele cu cea mai multă autoritate la care putem apela pentru a stabili compatibilitatea dintre evanghelici şi ortodocşi sunt acordurile între creştinii ortodocşi şi non-ortodocşi în dialogurile lor ecumenice din ultimii treizeci de ani. Aceste declaraţii nu se bucură de autoritatea conciliilor ecumenice anterioare, dar datorită caracterului lor comun, reprezintă răspunsul tradiţiei vii a bisericii faţă de pluralismul creştin contemporan şi sunt prin urmare mai reprezentative din punct de vedere oficial pentru ortodocşi, decât sunt opiniile oricărui teolog luat în parte. O teologie ortodoxă a inspiraţiei biblice şi interpretării este foarte bine exprimată în „Declaraţia Comună" a comisiei doctrinare a asociaţiei anglicano-ortodoxe adoptată la Moscova, la sesiunea Comisiei din vara anului 1976:

> Scriptura constituie un întreg coerent. Este de inspiraţie divină şi cu o exprimare omenească. Poartă mărturia plină de autoritate a revelaţiei lui Dumnezeu însuşi în creaţie, în întruparea Cuvântului şi în toată istoria mântuirii, şi ca atare exprimă Cuvântul lui Dumnezeu în limbaj omenesc. Noi cunoaştem, primim şi interpretăm Scriptura prin biserică şi în biserică. Modul în care ne apropiem de Scriptură este prin ascultare, aşa încât să auzim revelaţia pe care însuşi Dumnezeu o dă prin ea. Cărţile Scripturii cuprinse în canon au autoritate deoarece ele transmit într-adevăr revelaţia autentică a lui Dumnezeu... Orice separare între Scriptură şi Tradiţie care să le trateze ca pe două „surse de revelaţie" diferite trebuie respinsă. Cele două se află în corelaţie. Afirmăm că (1) Scriptura este criteriul principal după care biserica îşi testează tradiţiile pentru a determina dacă sunt într-adevăr parte a Tradiţiei sfinte sau nu; (2)

Sfânta Tradiţie completează Sfânta Scriptură în sensul că protejează integritatea mesajului biblic.[35]

Pe lângă Declaraţia de la Moscova, acordurile mai recentei Comisii a Asociaţiei Luteran-Ortodoxe adaugă alte puncte la acest consens:

Deciziile conciliilor ecumenice şi ale sinoadelor locale ale bisericii, învăţăturile sfinţilor părinţi, precum şi textele şi riturile liturgice, sunt în mod special importante şi reprezintă expresii cu autoritate ale acestei acţiuni principale a Duhului Sfânt. Cu toate acestea, nu orice sinod care susţine că este ortodox, nu orice învăţătură a unui scriitor cleric, nu toate riturile reprezintă expresii ale sfintei Tradiţii, dacă nu sunt acceptate de întreaga biserică. Ele pot fi doar tradiţii umane, pot duce lipsă de prezenţa Duhului Sfânt. De aceea problema criteriilor de determinare a prezenţei sfintei Tradiţii în tradiţiile bisericilor este foarte importantă şi are nevoie de studii ulterioare...

Funcţia Sfintelor Scripturi este de a servi autenticitatea experienţei vii a bisericii în apărarea sfintei Tradiţii de toate încercările de falsificare a adevăratei credinţe (Evrei 4:12), nu de a submina autoritatea bisericii, trupul lui Cristos. În ce priveşte relaţia Scripturii cu Tradiţia, timp de secole a fost o diferenţă mare între învăţătura ortodoxă şi cea luterană. Ortodocşii ascultă cu satisfacţie afirmaţiile teologilor luterani care spun că formula *sola Scriptura* a fost menită dintotdeauna să sublinieze revelaţia lui Dumnezeu, actul său mântuitor prin Isus Cristos, în puterea Duhului şi prin urmare pentru sfânta Tradiţie a bisericii... faţă de tradiţiile umane care întunecă învăţătura autentică din biserică...

Inspiraţia este acţiunea Duhului Sfânt în autorii Sfintei Scripturi pentru ca ei să poată fi martori ai revelaţiei (Ioan 5:39) fără a face greşeli cu privire la

[35] *Anglican-Orthodox Dialogue: The Dublin Agreed Statement 1984*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, N.Y., 1985, pp.50-51. Peste douăzeci de acorduri au fost formulate de ortodocşii răsăriteni în relaţiile lor cu ortodocşii orientali, cu catolicii, cu vechii catolici, cu anglicanii, reformaţii şi luteranii, ca să nu mai menţionăm documentele redactate în Comisia de Credinţă şi Succesiune a Conciliului Mondial al Bisericilor. Ortodocşii sunt în prezent în căutarea unor modalităţi de deschidere a dialogului cu metodiştii şi baptiştii. Pentru o trecere în revistă a dialogurilor, vezi Günter Gassmann, ed., *International Bilateral Dialogues, 1965-1991, Fifth Forum*, Faith and Order Paper nr. 156, WCC Publications, Geneva, 1991; Alan D. Falconer, ed., *Seventh Forum on Bilateral Dialogues*, Faith and Order Paper nr. 179, WCC Publications, Geneva, 1997.

Dumnezeu şi la căile lui, la mijloacele lui de mântuire a omenirii...
Expresiile şi conceptele autorilor biblici despre Dumnezeu sunt inspirate deoarece sunt nişte *călăuze* infailibile ale comuniunii cu Dumnezeu...
Interpreţii autentici ai Sfintelor Scripturi sunt persoane care au avut aceeaşi experienţă a revelaţiei şi aceeaşi inspiraţie în trupul lui Cristos pe care au avut-o autorii Bibliei. Prin urmare, pentru o înţelegere autentică este necesar ca oricine citeşte sau aude Biblia să fie inspirat de Duhul Sfânt. Ortodocşii cred că asemenea interpretări autentice sunt treaba părinţilor bisericii, exprimate în mod deosebit în deciziile conciliilor ecumenice.[36]

Aceste documente ecumenice demonstrează compatibilitatea dintre ortodoxie şi evanghelism, în mod deosebit în ce priveşte inspiraţia Scripturii, din moment ce ineranţa nu este o caracteristică necesară a identităţii evanghelice astăzi (chiar dacă în ortodoxie putem fi inerantişti, precum erau unii părinţi ai bisericii). Dezacordul cu evanghelicii este cu privire la ceea ce înseamnă încrederea în Scriptură mai degrabă decât întrebarea dacă Scriptura este de încredere. Nu putem să ne îndoim de Biblie şi în acelaşi timp să fim evanghelici. Aşa că ortodocşii şi evanghelicii au în comun aceeaşi credinţă faţă de identitatea evanghelică descrisă de „biblicismul" lui Bebbington, mai exact faptul că „Biblia este Cuvântul inspirat al lui Dumnezeu". După cum s-a citat mai sus, delegaţii conferinţei de la Moscova subliniază în mod special că „Scripturile sunt inspiraţie divină şi exprimare omenească". La fel, înţelegerea luteran-ortodoxă susţine că „Inspiraţia este lucrarea Duhului Sfânt în autorii Sfintei Scripturi pentru ca aceştia să poată fi martori ai revelaţiei, (Ioan 5:39) fără a face greşeli cu privire la Dumnezeu şi la căile şi mijloacele lui Dumnezeu de mântuire a omenirii." Declaraţia de

[36] *Lutheran-Orthodox Dialogue: Agreed Statements 1985-1989*, Lutheran World Federation, Geneva, 1992, pp.11, 15-17, 26. Cu toate că puţini ortodocşi par să fie conştienţi de aceasta, dezbaterile confesionale cu luteranii au influenţat în parte vocabularul teologic al acestor documente ecumenice ce susţin poziţii luterane mai liberale, care ar putea deveni problematice pentru ortodocşi în viitorul apropiat. Eşecul în a face distincţia dintre inspiraţia biblică şi inspiraţia personală contemporană este un exemplu în acest sens. Folosirea termenului „călăuze", de asemenea, ne îndepărtează în mod subtil de la acceptarea noţiunii de revelaţie propoziţională.

la Moscova precizează mai departe că Scripturile le califică drept „criteriul principal" de testare a adevărului şi a erorilor din tradiţia bisericii, în timp ce acordul luteran-ortodox consideră că nu există niciun dezacord între doctrina luterană *sola Scriptura* şi perspectiva ortodoxă cu privire la relaţia dintre Scriptură şi tradiţie.

Ortodoxia şi *Sola Scriptura*

Aceste înţelegeri nu au fost apreciate suficient nici de membrii mişcării evanghelice, nici de cei ai Bisericii Ortodoxe. Este un exerciţiu ecumenic riscant când teologii ortodocşi şi protestanţi, experţi în propriile tradiţii, intră în dialog fără să-şi definească termenii, sau fără să aibă o înţelegere responsabilă a vocabularului teologic al celeilalte părţi şi diversitatea opiniilor ce există în cadrul ei.

În puţine locuri este acest lucru mai evident în literatura de mâna a doua decât atunci când comparaţiile sunt făcute cu referinţă la doctrina *sola Scriptura* (văzută în mod general ca fiind singurul criteriu al credinţei şi practicii). Din definiţii diferite ale acestei fraze rezultă evaluări diferite.[37] Problema-cheie priveşte modul în care diferiţi reformaţi interpretează *sola Scriptura* în raport cu tradiţia bisericii.

Membrii Reformei radicali (anabaptiştii) susţineau că Biblia este tot ce avem nevoie şi că toate conciliile bisericilor, crezurile, părinţii bisericii şi liturghiile nu au nicio importanţă în formularea teologică a credinţei. Părerea personală şi consecinţele interpretării individuale a Scripturii sunt mai presus de părerea constituită a bisericii. Totuşi,

[37] Autorii ortodocşi: „pentru [ortodocşi] credinţa creştină şi experienţa nu pot fi nicidecum compatibile cu noţiunea de *sola Scriptura*" (John Meyendorff, „Light from the East? ‚Doing Theology' in an Eastern Orthodox Perspective" în *Doing Theology in Today's World*, John D. Woodbridge & Thomas Edward McComiskey (ed.), Zondervan, Grand Rapids, 1991, Mi., p. 341; Serghei Bulgakov, *The Orthodox Church*, trad. Lydia Kesich, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, N.Y., 1988, după originalul din 1935, 21ff). O întrebuinţare evanghelică a definiţiei anabaptiste cu privire la *sola Scriptura* cu rezultate separatoare poate fi găsită în lucrarea nepublicată *Eastern Orthodox Teachings in Comparison with the Doctrinal Position of Biola University*, susţinută de Robert L. Saucy, John Coe, Alan W. Gomes (13 aprilie 1998). Definiţia comună cu privire la *sola Scriptura* presupusă de autori era aceea a aripii radicale a reformaţilor pentru care Biblia nu este doar autoritatea finală, ci şi singura autoritate.

Reforma magisterială (Luther, Calvin şi anglicanii) au susţinut interpretarea tradiţională a Scripturii făcută de biserică şi îi considerau pe părinţii bisericii, conciliile, crezurile şi liturghiile ca direcţii preţioase de corectare a înţelegerii Scripturii. Nu erau ambivalenţi în ce priveşte tradiţia, dar erau împotriva abuzurilor care se făceau în numele tradiţiei. Scriptura rămânea în continuare autoritatea primară pentru credinţă şi pentru practică, dar nu era singura autoritate.

Diversitatea de atitudini a reformaţilor în ce priveşte păstrarea valorilor istoriei creştine i-a lăsat pe copiii lor evanghelici moderni fără vreo teologie elaborată cu privire la tradiţie. Comparând perspectiva evanghelică cu cea ortodoxă asupra Scripturii, observăm că lipsa de claritate a protestanţilor în ce priveşte *sola Scriptura* a dus la moştenirea unor tensiuni ambivalente care au contribuit la perceperea problemei ca fiind ireconciliabilă.

Documentele ecumenice citate mai sus recunosc faptul că biserica este autoritatea finală în ce priveşte interpretarea Bibliei, în timp ce Scriptura în sine este criteriul principal al autorităţii bisericii. Documentele de la Moscova explică faptul că „Sfânta Tradiţie completează Sfânta Scriptură în sensul că îi apără integritatea mesajului biblic". Acest lucru nu interzice indivizilor să facă judecăţi personale şi nu descurajează implicarea în erudiţii critice, dar presupune faptul că opiniile private, indiferent cât de elevate ar fi, nu sunt preferate experienţelor sfinţilor şi guvernării în credinţă a bisericii de-a lungul secolelor. Biserica, Biblia şi Sfânta Tradiţie formează o unitate indestructibilă, în care elementele componente se controlează reciproc şi în care Scripturii i se acordă cea mai mare autoritate în materie de credinţă şi practică.

Şi, pentru a adăuga şi alte reflecţii istorice proprii la acest subiect, este important să amintesc faptul că, din punct de vedere cronologic, Tradiţia este anterioară Scripturii, deoarece ea a transmis evanghelia în cadrul comunităţii liturgice a bisericii. Pe la sfârşitul primului secol, acea tradiţie apostolică a fost păstrată în textul scris. Mai târziu, biserica a decis care texte constituie canonul Scripturii prin „recunoaşterea" originilor lor apostolice, a conţinutului şi a utilizării lor în cadrul comunităţii de

închinare. Aceasta nu însemna că Scriptura îşi datora autoritatea *inerentă* bisericii, – care a apărut doar prin Duhul lui Dumnezeu şi nu ca o instituţie legală cum ar fi papa sau instituţiile sinodale[38] – ci că biserica era legată inseparabil de textele sale sacre, ca autoritate *mediatoare*, care pur şi simplu autentifică în propria viaţă ceea ce era deja acolo.

Fie că sunt sau nu conştienţi de acest lucru, când evanghelicii îşi dau acordul cu privire la textele canonice, ei validează simultan tradiţia bisericii ca *normă autoritară a canonicităţii*, exact cum a funcţionat în cadrul vieţii Bisericii Ortodoxe. O aplicaţie compatibilă cu înţelesul anabaptist al expresiei *sola Scriptura* pare să permită credincioşilor individuali libertatea de a include sau de a exclude orice cărţi din Biblie despre care consideră ei că îi îndeamnă Duhul Sfânt să le schimbe. De asemenea, ei iau Biblia tocmai de la biserica ce a recunoscut canonul spunând de fapt: „Mulţumesc, biserică primară, pentru recunoaşterea cărţilor ce aparţin Bibliei. Acum dă-o încoace şi vă spun eu ce înseamnă şi cât de greşit aţi interpretat-o!". Ironia acestei dispreţuiri este că evanghelicii se bazează pe autoritatea judecăţii carismatice a bisericii în ce priveşte problema deosebit de importantă a canonizării, dar nu şi în ce priveşte acordul consensual legat de problemele fundamentale ale interpretării istorice, cum ar fi semnificaţia sacramentului botezului şi prezenţa reală a lui Cristos în euharistie (indiferent cât de diferit ar fi fost definită această prezenţă de tradiţiile latine sau greceşti). *În contrast cu formele nonsacramentale ale evanghelismului protestant, perspectiva ortodoxă are o logică internă mai solidă: a accepta cărţile canonului înseamnă, de asemenea, a accepta autoritatea continuă a tradiţiei bisericii, care recunoaşte, interpretează, se închină şi se auto-corectează prin prezenţa Duhului Sfânt.*

[38] Pentru ortodocşi, sinoadele ecumenice nu erau privite ca nişte instituţii legale, ci ca nişte martori carismatici ai unităţii credinţei acceptate de poporul lui Dumnezeu în comuniune cu episcopii lor locali, fără a ţine cont de vreun criteriu formal de recepţie, cu excepţia unei înţelegeri organice, iluminate de Duhul, în ce priveşte credinţa. Într-un eseu revelator pe această temă, Georges Florovsky afirmă că „autoritatea finală [a conciliilor bisericii] era înrădăcinată tot în conformitatea cu tradiţia apostolică... Nu exagerăm dacă sugerăm faptul că acele sinoade nu au fost niciodată privite ca instituţii canonice, ci mai degrabă ca nişte evenimente carismatice ocazionale" (Georges Florovsky, *Collected Works of Georges Florovsky*, vol. I, *Bible, Church, Tradition: An Easter Orthodox View*, Nordland, Belmond, Mass., 1972, pp. 95-96).

Identitatea evanghelică – 3: „Mi-am dedicat viaţa lui Cristos şi mă consider un creştin convertit" (Conversionism)

Scopurile răscumpărătoare ale Sfintei Treimi şi ale întrupării lui Cristos sunt exprimate în mod elocvent în teologia Bisericii Ortodoxe cu privire la convertire. Această teologie a convertirii se manifestă prin rugăciunile aduse lui Dumnezeu prin ritul de iniţiere al botezului în biserică.

Botezul şi credinţa

Liturghia ortodoxă pentru botez este un sacrament evanghelic al proclamării simbolice şi ritualice a lui Cristos de către biserică, proclamare care ne cheamă, pe noi şi pe copiii noştri, la o credinţă şi la o ucenicie care costă. Datorită influenţei sale deosebit de mari asupra identităţii evanghelice a Bisericii Ortodoxe, voi cita întrebările şi răspunsurile şi voi cita rugăciunile principale ale ritului botezului pe care trebuie să le mărturisească orice păcătos care se pocăieşte la intrarea în biserică, arătând prin aceasta ce aduce după sine convertirea la Cristos.

Naşii împreună cu copilul [sau cu adultul] stau în faţa preotului. Preotul pune următoarea întrebare de trei ori:

Te lepezi de satana? şi de toate lucrurile lui? şi de toţi slujitorii lui? şi de toata slujirea lui? şi de toata trufia lui?

Naşul sau adultul ce urmează să fie botezat răspunde de fiecare dată:

Mă lepăd.

Preotul pune atunci următoarea întrebare, tot de trei ori:

Te-ai lepădat de satana?

Din nou, naşul sau adultul care urmează să fie botezat răspunde de fiecare dată:

M-am lepădat.

Apoi, preotul spune:

Suflă şi-l scuipă pe el. *(naşul/adultul scuipă)*

Preotul întreabă de trei ori:

Te uneşti cu Cristos?

De fiecare dată, naşul sau adultul răspunde:

Mă unesc.

Apoi, preotul întreabă:

Te-ai unit cu Cristos?

Naşul sau adultul răspunde:

M-am unit.

Preotul întreabă:

Şi crezi lui?

Naşul sau adultul răspunde:

Cred lui ca Împărat şi Dumnezeu.

Candidatul recită apoi Crezul (de la Niceea).

După recitarea Crezului, preotul întreabă din nou naşul sau adultul (de trei ori) dacă s-a unit cu Cristos. Apoi, îl roagă să se plece pe genunchi înaintea lui Dumnezeu. Preotul este cel care îl conduce în rugăciune:

Stăpâne Doamne, Dumnezeul nostru, cheamă pe robul tău (numele) către luminarea ta cea sfântă şi-l învredniceşte pe dânsul de acest dar mare al sfântului botez. Dezbracă-l pe dânsul de cele vechi şi-l înnoieşte pentru viaţa de veci. Şi-l umple de puterea Sfântului Duh, spre unirea cu Hristos, ca să nu mai fie el de acum fiu al trupului, ci fiu al Împărăţiei tale. Cu bună-vrerea şi cu harul Unuia-Născut Fiului tău cu care binecuvântat eşti, şi cu Preasfântul şi bunul şi de-viaţă-dătătorul tău Duh, acum şi pururea şi în vecii vecilor. Amin.

Apoi, preotul binecuvântează apa, cufundându-şi degetele de la mâna dreaptă în ea şi trasând semnul crucii de trei ori. El suflă spre apă, spunând:

Să se zdrobească sub semnul chipului crucii tale toate puterile cele potrivnice *(de trei ori).* Să se depărteze de la noi toate nălucirile cele din văzduh şi nearătate, şi să nu se ascundă în apa aceasta duhul cel întunecat, rugămu-ne ţie, Doamne, nici să se pogoare la acesta ce se botează duh viclean, care aduce întunecare gândurilor şi tulburare cugetului.

Ci tu, stăpâne a toate, arată apa aceasta, apă de izbăvire, apă de sfinţire, curăţire trupului şi sufletului, dezlegare legăturilor, iertare păcatelor, luminare sufletului, baie de-a doua naştere, înnoire duhului, har de înfiere, îmbrăcăminte de nestricăciune, izvor de viaţă. Că tu, Doamne, ai zis: spălaţi-vă şi vă curăţiţi,

scoateţi vicleşugurile din sufletele voastre. Tu ne-ai dăruit nouă de sus a doua naştere prin apă şi prin Duh. Arată-te, Doamne, în apa aceasta şi dă acestuia ce se botează să se schimbe prin ea, să lepede pe omul cel vechi, stricat de poftele înşelăciunii, şi să se îmbrace în cel nou, ce este înnoit după chipul Ziditorului său, ca, fiind împreună-sădit cu asemănarea morţii tale prin botez, să se facă părtaş învierii tale...

După ce cel botezat este uns cu ulei după taina mirungerii, preotul cufundă apoi un burete în apă curată şi stropeşte catehumenul spunând: „Se îmbracă robul lui Dumnezeu [numele] în haina dreptăţii, în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh, acum şi pururea şi în vecii vecilor. Amin."[39]

Teologia evanghelică a Bisericii Ortodoxe este mărturisită cu multă claritate în acest cadru liturgic. Teologia liturgică a convertirii este legată în mod direct de perspectiva trinitariană întrupată a mântuirii, studiată mai devreme în acest capitol. Necesitatea credinţei personale în Isus Cristos ca Domn şi Mântuitor este făcută foarte clară prin întrebările directe care sunt adresate candidatului nu mai puţin de trei ori de către preot, împreună cu declaraţia publică a candidatului cu privire la faptul că Isus este Împăratul şi Dumnezeul său personal şi împreună cu mărturisirea solemnă a Crezului de la Niceea. Nu se poate face nicio interpretare greşită a darului fără plată al mântuirii, dat fără ca noi să fi avut vreun merit, prin harul lui Dumnezeu, sau cu privire la suficienţa lucrării răscumpărătoare a lui Cristos pe cruce[40] şi la biruinţa sa asupra

[39] Vezi Arhidieceza Ortodoxă Antiohiană, *Service Book of the Holy Eastern Orthodox Church*, ed. a III-a, 1960, pp. 146-165. În româneşte după www.crestinortodox.ro/Slujba_ Botezului, n.e.

[40] De fiecare dată când un credincios ortodox îşi face semnul crucii, din momentul botezului până la moartea acestuia, el reafirmă literalmente puterea dătătoare de viaţă a crucii. Prin acest simbol de mare însemnătate a dedicării şi mărturisirii, credinciosul îşi aduce aminte zilnic de jurămintele botezului de angajament personal faţă de Cristos şi de crucificarea împreună cu el. „Faceţi semnul acesta ori de câte ori mâncaţi şi beţi, când staţi jos, când mergeţi la culcare, când vă treziţi, când vorbiţi, când umblaţi, pe scurt, în tot ceea ce faceţi" (Chiril din Ierusalim, „Catechetical Lectures", 4.14, în *Library of Christian Classics*, vol. 4, Westminster, Philadelphia, Pa., 1963, p. 106.

păcatului, asupra morţii şi asupra diavolului.[41]

Reflectând o teologie puternic paulină şi ioaneică, liturghia mărturiseşte că prin botez pătrundem înlăuntrul Sfintei Treimi (Matei 28: 19-20) şi suntem astfel mântuiţi (1 Petru 3:21), înnoiţi (Ioan 3:5; Tit 3:5-6), uniţi cu Cristos în moartea şi învierea sa (Romani 6.3-8; Galateni 3:27), înfiaţi (Romani 8:23, Galateni 4:5), îndreptăţiţi (Romani 5:12-6:12), părtaşi trupului său, biserica (1 Corinteni 12:13) şi naturii divine (2 Petru 1:4). Toate aceste imagini biblice şi liturgice sunt tot atâtea modalităţi de-a arăta cum ne face Dumnezeu ai săi prin Isus Cristos.

Spre deosebire de teologia botezului la evanghelicii ne-sacramentali, care consideră botezul o imagine exterioară a experienţei anterioare a convertirii în afară de botez, limbajul botezului în cadrul serviciului ortodox îl consideră pe Duhul Sfânt ca agentul divin al răscumpărării în apa botezului, chiar dacă apa în sine nu poate mântui. Prin lucrarea Duhului Sfânt, apa botezului reprezintă ocazia cu care Dumnezeu aduce moartea şi învierea credinciosului împreună cu Cristos, astfel încât simbolul fizic şi realitatea spirituală sunt inseparabil şi operant unite.[42]

[41] „Vindecarea lăuntrică profundă" şi „confruntările spirituale" dintre satan, Dumnezeu şi cei credincioşi, redescoperite relativ recent de evanghelicii protestanţi, au fost recunoscute demult în liturghiile antice şi în spiritualitatea monastică a Bisericii Ortodoxe. Sunt recunoscute, de exemplu în cadrul serviciului de botez, în ritul exorcismului şi a renunţării personale la satan şi la lucrările acestuia. Încă o dată vedem comunitatea evanghelică redescoperind bogăţiile şi relevanţa creştinătăţii străvechi, apropiindu-se, fără să-şi dea seama, şi mai mult de o viziune ortodoxă mai holistă cu privire la trăirea în Cristos. Vezi Charles Kraft, ed., *Behind Enemy Lines,* Servant, Ann Arbor, Mich., 1994; Charles Kraft, *Deep Wounds, Deep Healing,* Servant, Ann Arbor, Mich.,1993 şi Janice Strength, „From Conflict to Love: Suggestions for Healing the Christian Family", în *God in Rusia: The Challenge of Freedom,* Sharon Linzey & Ken Kaisch (ed.), University Press of America, Lanham, Md., 1999. Janice Strength este terapeut familial cu aplecare înspre ortodoxie. *Cf.* Timothy Warner, *Spiritual Warfare,* Crossway, Wheaton, Ill., 1991 şi Neil Anderson, *Victory over the Darkness,* Regal, Ventura, Ca., 1990. În româneşte, Neil Anderson, *Biruinţă asupra întunericului,* Aqua Forte, Cluj, 2008, n.e.

[42] Datorită influenţei puternice a ortodoxiei în Rusia, Biserica Baptistă Rusă, spre deosebire de colegii lor americani, susţine mare parte din această teologie sacramentală, mai puţin botezul copiilor mici. În America, vezi perspective asemănătoare exprimate de baptistul G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament,* Eerdmans, Grand Rapids, Mi., 1962; renumitul anglican de la Fuller Seminary, G. W. Bromiley, „Baptismal Regeneration" în *The International Standard Bible Encyclopedia,* vol. 1, Eerdmans, Grand Rapids, Mi., 1979, pp. 428-429; Geoffrey Bromiley, *Children of Promise,* Eerdmans, Grand Rapids, Mi., 1979; precum şi anglicanul

Este botezul eficace în mod necondiţionat, prin simpla îndeplinire a ritului? Nu. Este nevoie de credinţă, atât a lui Cristos, cât şi a noastră (sau cea a naşilor în cazul botezului copiilor mici). Această credinţă este exercitată într-un context eclezial prin legământul comunităţii de credinţă. Botezul este legat de legământul comunităţii celor credincioşi. Credinţa personală este exprimată, în numele copilului, de către naşi, care aparţin acestei comunităţi a legământului. După ce a fost botezat, copilul urmează să fie crescut din punct de vedere spiritual de părinţii acestuia, de naşi şi de comunitate. El trebuie să aleagă deliberat să-l urmeze pe Cristos şi să accepte credinţa bisericii la fiecare pas al vieţii sale, începând din copilărie

Acesta este unul dintre motivele pentru care Biserica Ortodoxă este consecventă cu sine, teologic vorbind, prin practicarea împărtăşaniei copiilor. Slujba de împărtăşanie este un moment de reînnoire continuă, de auto-examinare, pocăinţă, credinţă autentică, lucruri pe care copilul trebuie să le înveţe din primii ani de viaţă. Evident, marea majoritate a evanghelicilor s-ar simţi foarte incomodaţi de această perspectivă ortodoxă asupra botezului, din moment ce evanghelicii sunt în total dezacord cu tot ce ar putea sugera regenerarea prin botez, ca să nu mai vorbim de botezul copiilor mici.[43] Prin urmare, problema compatibilităţii dintre ortodocşi şi evanghelici este una foarte serioasă în acest domeniu şi n-ar trebui minimalizată de dragul unităţii.

Michael Green, „Baptism", în *The Complete Book of Everyday Christianity*, InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 1977, pp.58-62. Tensiunile legate de semnificaţia botezului rămân nerezolvate în cadrul comunităţii evanghelice, atunci când nu sunt pur şi simplu evitate. Problema este una perpetuă printre anglicanii evanghelici deoarece *The Book of Common Prayer* declară faptul că nou-născuţii sunt regeneraţi prin botez. O concluzie pe care o putem trage de aici este că, dacă anglicani sacramentali consecvenţi cum sunt Bromiley şi Green, care cred în regenerarea copiilor mici prin botez, sunt consideraţi ca fiind evanghelici, nimic nu-i împiedică pe aceştia să recunoască acelaşi lucru la ortodocşi.

[43] Cu toate acestea, evanghelicii ar trebui să recunoască faptul că până şi unul dintre cei mai fermi apărători conservatori ai doctrinei ineranţei biblice, Gleason Archer, profesor emerit de Vechiul Testament şi limbi semitice la Trinity Evangelical Divinity School (Deerfield, Ill.), sprijină practica botezului copiilor mici dintr-o perspectivă calvinistă, subliniind importanţa comunităţii de credinţă din cadrul legământului. Paradoxal, în timp ce Archer nu crede în regenerarea prin botez, el acceptă totuşi validitatea botezului copiilor mici şi rolul naşilor în creşterea credinţei (neregenerate?) a copilului botezat.

Cu toate acestea, specialistul în liturgică ortodoxă Alexander Schmemann aduce o explicaţie pentru teologia sacramentală a bisericii: „Potrivit învăţăturilor bisericii, *validitatea* sacramentelor nu depinde deloc nici de sfinţenia, nici de deficienţele celor care le îndeplinesc [*i.e.*, preoţii]."[44] Mai târziu în aceeaşi carte, el scris: „Botezul nu poate ‚depinde' într-adevăr pentru *realitatea* sa (pentru a fi într-adevăr morţi şi înviaţi cu Cristos) de credinţa personală. Acest lucru nu se întâmplă datorită unor deficienţe sau limitări ale credinţei personale, ci pentru că botezul depinde – total şi exclusiv – de credinţa lui Cristos."[45] Schmemann face, de asemenea, următoarea observaţie:

> Există o diferenţă [nu doar de grad, ci şi de esenţă] între credinţa care *converteşte* un necredincios sau un necreştin la Cristos şi credinţa care constituie viaţa însăşi a bisericii şi a membrilor ei... [Dar prima] este un *răspuns* la o chemare, în timp ce [ultima] este însăşi *realitatea* care constituie obiectul chemării... Ceea ce-l aduce pe catehumen la biserică este credinţa lui personală în Cristos, ceea care-i va descoperi şi-i va dărui credinţa lui Cristos este biserica, din care credinţa trăieşte ea însăşi. Credinţa noastră în Cristos – credinţa lui Cristos în noi, una este împlinirea celeilalte – ne este dată pentru ca noi s-o putem avea pe cealaltă. Dar când noi vorbim de credinţa bisericii – cea prin care ea trăieşte, care este cu adevărat viaţa ei – noi vorbim de prezenţa în ea a credinţei lui Cristos, de el însuşi ca credinţă perfectă, iubire perfectă, dorinţă perfectă. Şi biserica este viaţă pentru că ea este viaţa lui Cristos în noi, pentru că ea crede în ceea ce crede el, iubeşte ceea ce iubeşte el, doreşte ceea ce doreşte el. Şi Cristos nu este numai obiectul credinţei ei, ci subiectul întregii ei vieţi.[46]

Perspectiva ortodoxă asupra capacităţii de a crede candidatului nu se bazează pe antropologia augustiniană, care consideră că fiinţa umană este incapabilă să dea un răspuns spiritual pozitiv la chemarea lui Dumnezeu, ci pe convingerea că oamenii au libertatea de alegere chiar

[44] Alexander Schmemann, *Of the Water and the Spirit*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, N.Y., 1974, p. 44. În româneşte, Alexandru Schmemann, *Din apă şi din Duh*, Editura Symbol, *s.l.*, 1992, n.e..

[45] *Ibidem.*, p. 68.

[46] *Ibidem*, pp. 67-68. Textul este preluat din traducerea românească a cărţii, pp. 98-99 – n.e.

şi după cădere.[47] După cum a spus Sf. Maxim Mărturisitorul, păcatul este o alegere „personală" sau hipostatică (voinţă „gnomică") bazată pe exerciţiul liberului arbitru dat fiecărei persoane, mai degrabă decât o funcţie a „naturii" (voinţa „naturală"), care este caracteristica comună a naturii tuturor oamenilor, înclinată intrinsec înspre Dumnezeu, chiar dacă este slăbită de cădere. Voinţa este „în lanţuri" (pentru a folosi terminologia lui Martin Luther), dar înlănţuirea este limitată. Pocăinţa rămâne o posibilitate chiar şi pentru cele mai întunecate inimi.

Perspectiva ortodoxă cu privire la liberul arbitru respinge nevoia unei intervenţii speciale, pline de har din partea lui Dumnezeu, deoarece harul aparţine însăşi imaginii lui Dumnezeu, care include libertatea de alegere dată oamenilor la creaţie şi care rămâne cu aceştia şi în condiţia disfuncţională de după cădere. Orientarea noastră elementară sau busola noastră înspre Dumnezeu şi libertatea de a-l alege pe el rămân intacte, dar noi eşuăm fie să vedem clar acea busolă, fie să ne exercităm libertatea de a crede şi a asculta aşa cum trebuie, deoarece voinţa noastră este acum răzvrătită, iar păcatul ne-a întunecat cumplit capacitatea de a-l vedea pe Dumnezeu şi de a ne cunoaşte pe noi înşine.

Pentru părinţii greci ai bisericii, păcatul nu era atât un act de neascultare deliberată (cum este cazul), cât neputinţa de a-l vedea şi de a-l cunoaşte pe Dumnezeu şi pe noi înşine cu claritate (care este înţelesul fundamental al termenului grecesc *hamartia* din Noul Testament, şi care înseamnă în mod literal „absenţa semnului") datorită unei voinţe îndreptate într-o direcţie greşită, care a ales de bună voie să părăsească unirea cu Dumnezeu. Libertatea şi orientarea nu reprezintă o problemă; recunoaşterea şi acţionarea în ascultare de acea orientare, în schimb, sunt o problemă.

[47] Doctrina lui Augustin cu privire la vina moştenită nu se armoniza cu tradiţia „catolică" mai largă a teologiei patristice greceşti şi latine dinainte şi din acea vreme. Vezi Bradley Nassif, „Towards a Catholic's Understanding of St. Augustine's View of Original Sin", *Union Seminary Quarterly Review*, 39, no. 4, 1984, pp. 287-300; David Weaver, „From Paul to Augustine: Romans 5:12 in Early Christian Exegesis", *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 27, 1983, pp. 187-206; *idem*, părţile 2-3; „The Exegesis of Romans 5:12 Among the Greek Fathers and Its Implications for the Doctrine of Original Sin: The 5th-12th Centuries," *St.Vladimir's Theological Quarterly*, 29, 1985, pp. 133-159, 231-257.

În teologia ortodoxă a botezului, prin urmare, se ajunge la mântuire doar prin paradoxul iniţiativei divine şi printr-un răspuns uman nonpelagian. Candidatul la botez pur şi simplu răspunde harului divin şi cooperează cu acesta prin primirea activă a credinţei în inimă şi apoi prin trăirea botezului în ascultare activă, mergând pe acelaşi principiu al sinergismului care nu implică existenţa vreunui merit uman pentru mântuire. Harul divin şi cooperarea umană nu sunt niciodată interpretate în opoziţie una cu cealaltă şi nu sunt văzute ca excluzându-se reciproc. Credinţa este atât un dar divin, cât şi un răspuns liber al persoanei umane. Sf. Ioan Hrisostomul afirmă cu competenţă: „Într-adevăr, toate depind de Dumnezeu, dar nu într-o asemenea măsură încât voinţa noastră liberă să fie afectată."[48] Aceasta reprezintă baza ascetismului ortodox şi a scopurilor sale de îndumnezeire (*theosis*) ca şi conţinut al mântuirii.[49]

Sf. Marcu Ascetul (390) oferă probabil cea mai clară afirmaţie din toată literatura ortodoxă, arătând că nu suntem îndreptăţiţi prin faptele noastre bune, ci că adevărata credinţă se va manifesta în faptele noastre bune – iar fără acestea, o persoană nu are cu adevărat o credinţă

[48] John Chrysostom, „Homily 12 on the Epistle to the Hebrews," în Philip Schaff, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol. 14, Eerdmans, Grand Rapids, Mi., 1974, p. 425.

[49] Intersecţia dintre ortodoxie şi mişcarea evanghelică în domeniul spiritualităţii creştine este probabil cea mai dinamică manifestare a credinţei lor comune. Ca şi credinţa evanghelică, „teologia mistică" pentru Biserica Ortodoxă implică o legătură inseparabilă a *doctrinei* şi *experienţei* în viaţa creştină, nu o experienţă subiectivă, departe de revelaţia lui Dumnezeu în Cristos. Trinitarismul niceean şi cristologia calcedoniană ne oferă o bază teologică comună pentru spiritualitatea ortodoxă şi cea evanghelică, chiar dacă evanghelicii în general nu au fost consecvenţi în ce priveşte aplicarea acestor baze în înţelegerea creaţiei, a tainelor, a iconografiei şi a altor domenii înrudite. Încă o dată, evanghelicii de la începutul mileniului al treilea se corectează în direcţia ortodoxă prin redefinirea credinţei evanghelice ca o mişcare unită de o experienţă comună capabilă să schimbe viaţa şi să aducă transformare spirituală, înrădăcinată într-o teologie comună, care diferă de accentul vechi al identităţii evanghelice descris de Mark Noll şi de sondajul grupului Agnus Reid. Stanley Grenz şi Donald Bloesch sunt teologi proeminenţi în domeniul teologiei sistematice pentru această abordare, iar scriitori evanghelici cum ar fi James Houston, Paul Stevens, Eugene Peterson, Dallas Willard, Rodney Clapp şi Jennifer Bakke aplică aceste concepte în pledoaria lor pentru spiritualitate înţeleasă în sensul de creştere în dragostea specifică relaţiilor din cadrul Sfintei Treimi, şi în comunitatea legământului, centrată pe evenimentul întrupării lui Cristos. Charles Metteer, profesor asistent la Seminarul Fuller, predă un curs despre „Spiritualitatea deşertului pentru locuitorii oraşului" într-o încercare de readucere a vechilor idealuri monastice în spiritualitatea evanghelică de astăzi.

mântuitoare. În acest tratat, „On Those Who Think They Are Made Righteous by Works," el ţine echilibrul între Isus, Pavel şi Iacov:

> Când Scripturile spun: „El va răsplăti fiecăruia după faptele sale" (Matei 16:27), nu vă imaginaţi că faptele în sine merită raiul sau iadul. Dimpotrivă, Cristos răsplăteşte fiecăruia în funcţie de faptele sale care au fost făcute în credinţă sau fără credinţă în el: iar el nu este un negustor legat de vreun contract, ci Dumnezeu, creatorul şi răscumpărătorul nostru.[50]

„Necesitatea" botezului

Se ridică şi alte întrebări cu privire la perspectiva ortodoxă asupra botezului şi răscumpărării: ce legătură există între botez şi unitatea evanghelico-ortodoxă în lumina mărturisirii crezului niceean de către catehumen, crez care face referire la moartea şi învierea lui Isus pentru „un singur botez întru iertarea păcatelor"? Este botezul *necesar* pentru mântuire? Pot evanghelicii neortodocşi, nesacramentali, cu o credinţă adevărată – prezbiterieni, baptişti, metodişti, membrii ai comunităţii evanghelice libere, menoniţi, carismatici, membrii unor grupări nondenominaţionale şi alţii – să fie consideraţi ca făcând parte din acea „una, sfântă, sobornicească şi apostolească biserică", cum se socoteşte Biserica Ortodoxă? La fel, pot oare quakerii, care nu cred deloc în celebrarea fizică a tainelor, să fie consideraţi membri ai trupului lui Cristos? Există membri ai Bisericii Ortodoxe care, prin mărturisirea crezului niceean, nu sunt vizibil legaţi de Biserica Ortodoxă?

Episcopul Kallistos Ware pune în perspectivă relaţia dintre unitatea bisericii şi doctrina mântuirii pe măsură ce comentează faimoasa zicală a Sf. Ciprian: „În afara bisericii, nu există mântuire":

[50] Sf. Marcu Ascetul, „On Those Who Think They Are Made Righteous by Works: Two Hundred and Twenty-six Texts", nr. 22, în *The Philokalia*, vol. 1, trad. G. E. H. Palmer, Phillip Sherrard şi Kallistos Ware, Faber & Faber, Londra, 1979, pp. 125-146. (În româneşte, *Filocalia sfintelor nevoinţe ale desăvârşirii*, vol. I, trad. Dumitru Stăniloae, Editura Humanitas, 1999, n.e.). Centralitatea accentului evanghelic asupra rolului Scripturii în spiritualitatea creştină răsăriteană este amplu documentată de Douglas Burton-Christie în *The Word in the Desert: Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism*, Oxford University Press, N.Y., 1993.

> Putem spune, prin urmare, că oricine care nu aparţine în mod vizibil de biserică este neapărat condamnat? Bineînţeles că nu; totuşi, nu putem spune nici că oricine care aparţine în mod vizibil de biserica lui Cristos este neapărat mântuit... Chiar dacă nu există o separare între biserica ‚vizibilă' şi ‚invizibilă', pot exista membri care nu aparţin vizibil de biserică, ci a căror membralitate este cunoscută doar de Dumnezeu. Dacă cineva este mântuit, el trebuie să fie membru al bisericii *într-o anumită măsură; în ce măsură*, nu putem spune...

Diferiţi ortodocşi ar răspunde în mod diferit, căci aproape toţi ortodocşii sunt de acord cu privire la învăţăturile fundamentale legate de biserică, dar nu sunt în totalitate de acord cu privire la consecinţele practice care reies din aceste învăţături.[51]

Ortodocşii mai „stricţi" susţin că oricine nu este ortodox, nu poate fi membru al bisericii. Cu toate acestea, teologii ortodocşi „moderaţi", inclusiv autorul acestui text, adoptă o poziţie afirmativă în ce priveşte statutul eclezial al creştinilor ne-ortodocşi, deoarece noi considerăm că aceasta a fost şi poziţia istorică a bisericii. Există de asemenea şi alte motive serioase pe care le putem aduce în discuţie şi care derivă dintr-o exegeză a învăţăturilor Scripturii cu privire la relaţia dintre botez şi primirea Duhului Sfânt, din ritul primirii convertiţilor, tensiunea amintită de autorii mistici ortodocşi între „duh" şi „instituţie", precum şi din contactul personal, apropiat, pe care îl avem mulţi dintre noi cu creştinii evanghelici, motive care ne spun că aşa trebuie să stea lucrurile. Se pot adăuga câteva cuvinte cu privire la primirea convertiţilor în ortodoxie şi în legătură cu mărturisirea biblică şi patristică, care constituie baza convingerilor mele.

Primirea liturgică a convertiţilor în ortodoxie astăzi nu cere, de obicei, protestanţilor sau catolicilor recunoscuţi istoric să fie rebotezaţi, dacă botezul lor iniţial a fost făcut în numele Sfintei Treimi, deoarece există „un singur Domn, o singură credinţă, un singur botez" (Efeseni 4:5). Problema care se pune nu este rebotezarea, ci dacă persoana a fost

[51] Timothy (Kallistos) Ware, *The Orthodox Church*, Penguin, Baltimore, Md., 1997, pp. 247-248, 308.

într-adevăr botezată. Dacă a fost, nu se cere un al doilea botez,[52] ci doar mărturisirea publică a credinţei ortodoxe şi ungerea convertitului cu untdelemn, împreună cu rugăciunile legate de taina mirungerii (echivalentul răsăritean al „confirmării" din Apus).[53] Botezul, prin urmare, nu este intenţionat ca o judecată *negativă* împotriva trecutului celui convertit, ci ca o binecuvântare *pozitivă* a convertirii, recunoscându-i-se autenticitatea şi, de asemenea, ca o sărbătorire plină de bucurie a intrării în biserică, acest lucru însemnând împlinirea şi completarea plinătăţii credinţei ortodoxe care lipsea înainte.

Consecinţele ecumenice par să fie foarte relevante pentru unitatea evanghelico-ortodoxă. Dacă există doar un singur botez autentic pentru fiecare persoană, atunci evanghelicii şi ortodocşii sunt fie parte a trupului lui Cristos, fie în afara lui. Dacă cineva a venit la Cristos cu o dorinţă sinceră de pocăinţă şi cu credinţă şi a fost botezat în numele Sfintei Treimi, nu se poate afla decât în „Cristos". Şi dacă este „în Cristos", nu poate decât să aparţină „bisericii". Dacă ortodocşii acceptă botezul baptiştilor sau al altor biserici independente ca fiind valid, dar neagă botezul altor evanghelici protestanţi din aceleaşi denominaţii, care au primit acelaşi botez ca şi convertiţii săi şi sunt şi ei parte a trupului lui Cristos, atunci înseamnă că negăm realitatea „botezului nostru comun în Cristos". Într-o anumită măsură, aplicarea consecventă a teologiei noastre cu privire la convertire ne determină la o manifestare

[52] Botezul necondiţionat al tuturor convertiţilor, practicat de unii slujitori ortodocşi riguroşi de astăzi, este de fapt o depărtare inovatoare de la practica bine stabilită a Bisericii Ortodoxe, care a acceptat dintotdeauna ca valid un botez trinitarian anterior al convertiţilor. Acelaşi lucru este adevărat cu privire la primirea preoţilor catolici; nu este nevoie de o a doua ordinare, deoarece prima este considerată validă.

[53] Botezul-mirungerea-împărtăşania, toate formează un rit unit de iniţiere în Biserica Ortodoxă. Teologii s-au deosebit cu privire la întrebarea dacă Duhul Sfânt este dat la botez sau cu ocazia miruirii. John Zizioulas nu recunoaşte importanţa considerării uneia mai presus decât a alteia, deoarece lucrarea Duhului şi lucrarea lui Cristos sunt inseparabile: „există... date care sugerează că botezul în sine era de neconceput în biserica primară fără primirea Duhului, care ne duce la concluzia că cele două rituri erau unite într-o singură sinteză, atât din punct de vedere liturgic, cât şi teologic, indiferent de prioritatea oricăruia dintre cele două aspecte unul asupra altuia", John D. Zizioulas, *Being as Communion*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, N.Y., 1985, pp. 128-129.

vizibilă a vieţii şi mărturiei comune pe care o avem unii cu alţii, chiar dacă nu suntem şi nu putem fi într-o comuniune deplină, deoarece nu există un deplin acord în credinţă.

În ce priveşte întrebarea dacă botezul este „necesar" pentru mântuire – în sensul că, dacă cineva nu este botezat, nu poate avea iertarea păcatelor şi darul Duhului Sfânt – cel mai sincer răspuns este da şi nu - în acelaşi timp -, chiar dacă întrebarea în sine ar fi fost una nenaturală în vremea apostolilor. Aceasta este o problemă marcantă pentru evanghelici, dar este importantă şi pentru ortodocşi, deoarece botezul este legat îndeaproape de pocăinţă şi credinţă. Răspunsul este da, în sensul că botezul reprezenta un legământ necesar de pocăinţă şi credinţă în predicarea şi practica erei apostolice, şi nu în sensul că suveranitatea şi mila lui Dumnezeu, împreună cu darul Duhului Sfânt transcende uneori ocaziile care ar trebui să fie necesare pentru primirea beneficiilor răscumpărătoare date odată cu botezul.

Îmi dau seama că puţini ortodocşi recunosc acest lucru într-o modalitatea atât de deschisă şi unii se vor simţi chiar ofensaţi de răspunsul meu. Se spune uneori că termenul „necesar" ne induce în eroare deoarece este reducţionist, căutând să ceară doar minimul a ceea ce trebuie să facă o persoană pentru a fi mântuită, în loc să cuprindă ramificaţiile mai largi ale soteriologiei inerente din evanghelie sau faptul că întrebarea în sine derivă din „Vest", ca şi cum ar sugera că are un ADN defectuos din punct de vedere teologic, din moment ce provine dintr-o mentalitate scolastică străină gândirii Bisericii Răsăritene. De fapt, întrebarea este ajutătoare, deoarece ne forţează să fim credincioşi viziunii maximale a teologiei bisericii. Întrebarea nu provine din Vest, ci este legată şi de practicile noastre curente de primire a convertiţilor, de învăţătura Noului Testament cu privire la rolul mântuirii şi modul cum se leagă de pocăinţă, credinţă şi botez şi de angajamentul părinţilor bisericii de a păstra misterul suveranităţii divine în ce priveşte mântuirea oamenilor.

Primul lucru care trebuie amintit aici este că nu se pune problema ca în perioada Noului Testament să se fi auzit de credincioşi nebotezaţi. Pocăinţa, credinţa şi botezul erau privite ca o trilogie inseparabilă. Este

„în mod normal necesar", nu în sensul „cauzării", ca şi cum apa în sine produce automat pocăinţa, dar este necesar în sensul „concomitenţei", însemnând că pocăinţa, credinţa şi botezul aparţineau în mod natural împreună (Fapte 2:38; 22:16) şi că botezul nu era o activitate opţională în plus, ci mergea mână în mână cu pocăinţa şi credinţa. În ultimă instanţă, harul lui Dumnezeu este cel care ne mântuieşte, nu aceste elemente amintite mai sus, separate unul de altul (sau izolarea răscumpărării în raport cu oricare dintre momentele legate de cele trei elemente), aşa că se poate spune că întreaga triadă împreună constituie momentul iniţierii creştine.

O citire atentă a cărţii Faptelor Apostolilor scoate imediat în evidenţă faptul că nu a existat niciodată o prezentare a evangheliei fără să se facă referire la botez, altfel nu am putea explica iminenţa cu care erau botezaţi oamenii, care era destul de impresionantă în Fapte 16:25-34. Botezul urmează credinţei atât în mod necesar, cât şi natural. Astfel, Pavel poate spune că noi credem cu inima şi mărturisim cu buzele (la botez), acestea precedând mântuirea (Romani 10:9-10). Ca o expresie naturală, credinţa cere botezul; pentru validarea sa, botezul cere credinţa. Trebuie să evităm două pericole: credinţa fără botez şi botezul fără credinţă (1 Corinteni 10:1-6). Astfel, datele Noului Testament pot fi schiţate în felul următor: pocăinţa, credinţa şi botezul duc la mântuire ca iertare şi la primirea Duhului Sfânt (Fapte 2:38; 16:31).

În plus, botezul nu era doar un rit al iniţierii creştine practicat universal în perioada apostolică, considerat „în mod normal necesar"; a fost la fel şi în biserica universală, în Răsărit şi în Apus, până în momentul Reformei protestante. Nu trebuie nici să respingem, nici să revitalizăm botezul din motive culturale sau teologice. Dar nici nu putem restricţiona suveranitatea Duhului Sfânt, punându-l pe Dumnezeu într-o cutie sacramentală. A spune că botezul este „necesar" întotdeauna şi în mod necondiţionat ar însemna să denunţăm propriile rituri liturgice prin primirea convertiţilor ne-sacramentali, al căror botez a fost făcut în numele Sfintei Treimi, dar care nu au crezut în beneficiile soteriologice ale botezului la momentul respectiv, deoarece nu au cunoscut eficacitatea

acestuia. Cu toate acestea, Biserica Ortodoxă acceptă botezul lor ca fiind valid, chiar dacă la momentul botezului original mulţi au crezut că au primit viaţa nouă în Cristos la un alt moment sau, în cazuri mai rare, chiar după ce au fost botezaţi.[54] Dacă s-ar întâmpla ca biserica de astăzi să tăgăduiască această practică înrădăcinată, acest lucru ar arunca o judecată negativă asupra sa, aducând în discuţie mântuirea celor cărora le-a fost deja asigurată intrarea în biserică pe baza botezului protestant anterior şi a mărturisirii adiacente a credinţei ortodoxe.

Înţelepciunea flexibilităţii bisericii în această problemă se trage din Scriptură. Faptele Apostolilor ne arată că toate afirmaţiile cu privire la intervenţia lui Dumnezeu în actul botezului trebuie să facă loc libertăţii divine în acordarea mântuirii şi primirea Duhului. Acest lucru este ilustrat de sărbătoarea Rusaliilor, când Duhul Sfânt a fost turnat deasupra bărbaţilor şi femeilor care nu primiseră înainte de acel moment botezul creştin „în numele lui Isus Cristos" (Fapte 2:38; probabil o variantă scurtă la formula trinitariană din Matei 28:19). Relatările credincioşilor samariteni (Fapte 8:14-17), ale sutaşului Corneliu şi tovarăşului său (Fapte 10:44-48) precum şi ale „ucenicilor" din Efes (Fapte 19:1-7) care au primit Duhul Sfânt înainte sau după ce au fost botezaţi (nu în timpul) se pare că nu erau exemple solitare ale suveranităţii divine în relaţia complexă dintre botez şi primirea Duhului Sfânt în biserica primară.

Aceste incidente ne aduc aminte că viaţa este mai complexă decât formulările doctrinare şi că biserica recunoaşte că Dumnezeu poate accepta variaţii de la normă începând din era apostolică şi mai departe de-a lungul istoriei. Chiar şi Sf. Grigore de Nazianz a recunoscut importanţa excepţiilor de la necesitatea normală a primirii botezului în cazul martirilor al căror botez a fost validat de dorinţă sau de foc.[55]

Mai mult decât atât, ortodocşii nu neagă posibilitatea unei experienţe personale a Duhului Sfânt după botez, experienţă care invadează

[54] Ortodocşii nu recunosc automat validitatea botezului altor denominaţii, decât după o întâlnire pastorală cu convertitul. Dar o asemenea întâlnire tot nu a împiedicat biserica să considere botezul în aceste circumstanţe ca fiind valid.

[55] Grigore de Nazianz, *Oration* 39:17; 40:23.

viaţa. De fapt, cei mai mari scriitori ai Bisericii Răsăritene vorbesc despre acest eveniment ca despre un antidot al credinţei nominale şi al legalismului liturgic. Asemenea experienţe sunt recunoscute ca o împlinire autentică a botezului de către Sf. Macarie al Egiptului (300-390) şi Sf. Simion, Noul Teolog (949-1022),[56] care au recunoscut că orice botez cu apă care nu este însoţit de o experienţă conştientă a prezenţei lui Dumnezeu în inimă, nu poate mântui. Mărturiile lui Macarie şi ale lui Simion fac faţă cu bine tensiunii în ortodoxie dintre „Duhul" şi aşanumita „instituire" prin purtarea unui mesaj evanghelic de convertire autentică pentru acei ortodocşi care au trecut formal prin botez, dar trăiesc într-o experienţă de negare a puterii sale dătătoare de viaţă prin lipsa pocăinţei şi a urmării lui Isus ca Domn al vieţii. Paradoxal, aşadar, biserica conţine în ea însăşi resursele necesare pentru înnoirea spirituală şi evanghelizarea internă, deoarece remediul, atât pentru idolatria nominală, cât şi pentru cea eclezială, nu se găseşte în minimalism sau în disensiunile ecleziale, ci în autenticitatea eclezială.

Identitatea evanghelică – 4: „Este important să-i încurajăm pe necreştini să devină creştini" (activism)

Există vreo dovadă că abordarea trinitariană întrupată a ortodocşilor a avut vreo influenţă pozitivă de durată asupra comunităţii sau asupra unei anumite culturi? A fost comuniunea spirituală a bisericii cu Dumnezeu transformată într-o preocupare evanghelică pentru mântuirea aproapelui?

Mesajul evanghelic al pocăinţei şi credinţei în Isus Cristos este cel mai bine reflectat de teologia misionară a Bisericii Ortodoxe. Soteriologia implicită din viaţa trinitariană a lui Dumnezeu, întruparea Fiului şi teologia convertirii din liturghia bisericii legată de botez, precum şi autorii mistici amintiţi în acest capitol stau la baza activităţii misionare şi sociale a ortodoxiei. Vitalitatea spirituală şi materială a Bisericii Ortodoxe din Imperiul Bizantin (secolul al IV-lea până în secolul al V-lea) este

[56] Vezi *The Pseudo-Makarius: The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter*, Paulist, New York, N.Y., 1992; *Symeon the New Theologian: The Discourses*, trad. C. J. DeCatanzaro, Paulist, New York, N.Y., 1982.

un exemplu în acest sens. Biserica şi statul bizantin au organizat primul sistem social creştin de binefacere, dedicat îngrijirii celor săraci, bolnavi sau cu nevoi speciale. Prin „imitarea lui Cristos", „Domnul-cel-iubitor-de-oameni", atributul filantropiei divine (*philanthropia*, Tit 3:4) a fost emulat şi culturalizat în întregul imperiu prin înfiinţarea de spitale şi case pentru săraci, orfani, orbi, bătrâni, bolnavi mintal şi prostituate care s-au întors de la căile lor greşite – toate aflându-se sub protecţia bisericii. Prin toate acestea, se sublinia atât mântuirea celui care dăruia, cât şi a celui care primea.[57]

În afara imperiului, istoria misiunilor în Rusia, Europa de Est şi în Occident ne aduc date importante legate de convingerile evanghelice ale ortodocşilor cu privire la faptul că „este important să-i încurajăm pe necreştini să devină creştini". Principiul bisericii de a duce vestea cea bună peste tot în lume era aplicat aproape pretutindeni: folosirea dialectului sau limbii materne pentru predicare şi traducerea Bibliei, liturghiei sau textelor părinţilor bisericii; ordinarea preoţilor indigeni şi, în fine, stabilirea autonomiei locale a bisericii naţionale.

O metodă esenţială de misiune era folosirea liturghiei, altfel spus a bisericii însăşi ca mărturie. În Evul Mediu, rezultatele lucrării misionare cuprindeau un pachet de alianţe politice şi religioase cu bizantinii, dar, la un nivel mai adânc, misionarii căutau să convertească oamenii şi să înfiinţeze biserici ortodoxe locale. Scopul evanghelizării era convertirea oamenilor la Cristos şi la plinătatea adevărului, aşa cum este el reprezentat în Dumnezeul trinitarian.[58]

Mărturia ortodoxă astăzi este însă slabă, în parte datorită moştenirii comuniste şi a dominaţiei islamice asupra bisericilor, precum şi a unui accent internaţional pus pe tradiţiile etnice mai mult decât pe mesajul

[57] Vezi D. J. Constantelos, *Byzantine Philanthropy and Social Welfare*, Rutgers University Press, New Brunswick, N.J., 1968.

[58] Pentru un scurt studiu al istoriei şi teologiei misiunilor ortodoxe, vezi Bradley Nassif, „Orthodox Mission Movements," şi James Stamoolis, „Orthodox Theology of Missions", cu bibliografii, în *Evangelical Dictionary of World Missions*, A. Scott Moreau (ed)., Baker, Grand Rapids, Mi., 2000, p. 413-415; Luke Veronis, *Missionaries, Monks and Martyrs*, Light & Life, Minneapolis, Mn., 1994.

transcultural al evangheliei. Situaţia cunoaşte o îmbunătăţire treptată, dar are încă multe de realizat în ce priveşte recuperarea economică, ca şi educaţia creştină şi adaptarea spirituală la efectele religioase şi sociale ale globalizării, ale pluralismului religios şi ale schimbărilor din activitatea misionară vestică. În acelaşi timp, unele mişcări de înnoire din cadrul Bisericii Ortodoxe au adus oamenii la credinţa în Isus Cristos ca Domn şi Mântuitor personal, ca şi o revitalizare a interesului în închinare, studierea Bibliei, predicare şi studierea părinţilor bisericii.[59]

În America, o misiune a unei organizaţii panortodoxe, fondată în Florida sub denumirea de Centrul Misionar Creştin Ortodox, trimite misionari în ţările sărace şi subdezvoltate. Exemple similare de preocupare socială şi spirituală pot fi găsite în misiunile de evanghelizare ale Lucrării Ortodoxe Creştine cu Deţinuţii şi ale Organizaţiilor Internaţionale Caritabile Ortodoxe. Există, de asemenea, în mod clar o „teologie ortodoxă americană" în formare, apărută ca reacţie la influenţele evanghelice, atât pozitive, cât şi negative, şi ca reacţie la pluralismul religios american şi la provocările etice ale postmodernismului. Conferinţa Episcopilor Ortodocşi Canonici din America (SCOBA) a inaugurat recent noul mileniu cu o declaraţie publică privind întunericul spiritual al condiţiei umane şi cu un îndemn la adresa membrilor săi din America de a împlini vocaţia misionară a bisericii privitoare la predicarea evangheliei şi de a fi reînnoiţi prin pocăinţă personală.[60]

În aceste puţine exemple semnificative pentru modul în care Biserica Ortodoxă şi-a comunicat evanghelia atât cu privire la trup, cât şi la suflet, Ortodoxia îşi exprimă credinţa comună împărtăşită cu evanghelicii, şi anume că „este important să-i încurajezi pe necreştini să devină creştini."

[59] De exemplu, Oastea Domnului din România, Mişcarea Zoe din Grecia, Mişcarea Tineretului Ortodox din Liban, Frăţia Sfântului Simion, Noul Teolog din America şi lucrarea misionară evanghelică a Bisericii Ortodoxe Antiohiene din America, condusă de Peter Gillquist, un fost lider al organizaţiei misionare Campus Crusade for Christ.

[60] SCOBA, „And the Word Became Flesh and Dwelt Among us: A Pastoral Letter on the Occasion of the Third Christian Millennium," disponibil la www.antiochian.org/News/SCOBA_MillenniumPastoral20001217.htm.

CONCLUZII

Am susţinut în acest capitol că ortodoxia şi mişcarea evanghelică sunt în mare măsură compatibile, dacă luăm în considerare criteriul de auto-definire al evanghelicilor; totuşi, cele două grupări sunt compatibile într-o măsură mult mai mică potrivit auto-definirii ortodocşilor. Într-adevăr, dacă aş fi folosit auto-definirea ortodocşilor drept criteriu de răspuns la întrebarea mai largă a compatibilităţii, răspunsul meu ar fi fost un „nu" spus cu multă atenţie. Şi aceasta nu pentru că nu am împărtăşi aceleaşi principii ale credinţei evanghelice ca fraţii noştri protestanţi, ci pentru că Biserica Ortodoxă a cuprins consecinţele cosmice şi ecleziale mai largi ale acestei credinţe împărtăşite în comun într-un mod în care evanghelismul nu a făcut-o. Ortodoxia cuprinde toate principiile evangheliei pe care le susţin şi evanghelicii, dar le depăşeşte prin urmările implicaţiilor acestora.

Aş dori să prezint două analogii, într-o încercare de schematizare a viziunii mele cu privire la relaţia dintre ortodoxie şi mişcarea evanghelică. În primul rând, doctrinele de bază ale ortodoxiei şi ale evanghelicilor pot fi văzute ca două cercuri concentrice, cu cercul mai mic (mişcarea evanghelică) aflat în centru şi cuprins în celălalt (ortodoxia). Cercul din interior include doctrinele pe care le susţin ambele grupări ca fiind esenţiale; cercul exterior include doctrinele pe care ortodocşii le consideră esenţiale, dar, de regulă, evanghelicii nu le susţin.

În cea de-a doua analogie, diferenţele în ce priveşte dezvoltarea doctrinelor pot fi comparate cu relaţia care există între o sămânţă (evanghelicii) şi un copac mai matur şi bine dezvoltat (ortodoxia). Există un mare potenţial teologic în acea sămânţă a mişcării evanghelice, care are aproape tot (dacă nu chiar tot) ce-i trebuie pentru a se dezvolta în copacul vieţii şi gândirii ortodoxe; în acelaşi fel, copacul ortodoxiei s-a dezvoltat din sămânţa credinţei evanghelice cuprinsă în evanghelia lui Isus Cristos. (Aceste analogii nu au intenţia de a fi dezvoltate dincolo de aceste simple comentarii, pentru a nu tulbura şi mai mult apele pe care încercăm să le liniştim.)

Acum, dacă evanghelicii vor fi consecvenţi cu ei înşişi, nu au altă alternativă decât să afirme cu tărie şi să sprijine Biserica Ortodoxă, pentru că tot ceea ce reprezintă ei este prezent din plin în Biserica Ortodoxă. În acelaşi mod, dacă ortodocşii vor să fie consecvenţi cu ei înşişi, nu au altă alternativă decât să susţină cu tărie şi să fie de acord cu evanghelicii în măsura în care credinţele fundamentale ale evanghelicilor sunt adânc înrădăcinate în doctrina, sacramentele şi viaţa liturgică a bisericii noastre. Credinţa evanghelică stă la baza tuturor definiţiilor dogmatice ale bisericii, la baza tuturor sinoadelor ecumenice, a liturghiilor, a teologiei sacramentale, a învăţăturilor sfinţilor părinţi, a iconografiei, arhitecturii, spiritualităţii şi teologiei misiologice.

Cu toate acestea, rămân încă probleme serioase, care nu trebuie minimalizate de dragul bunei înţelegeri. Dacă fiecare parte este dispusă să asculte vocea celeilalte, schimbările reciproce pot aduce probabilitatea unei reconstrucţii ortodoxe a evanghelicilor şi o înnoire evanghelică a ortodoxiei răsăritene.

Evanghelicii au un mesaj pe care Biserica Ortodoxă trebuie să-l asculte şi acest mesaj este următorul: episcopii ortodocşi, pastorii şi liderii laici trebuie să facă evanghelia mult mai clară şi mai centrală în viaţa enoriaşilor decât se întâmplă în prezent. În ciuda teologiei evanghelice a Bisericii Ortodoxe despre care am discutat în acest capitol, ar fi o greşeală regretabilă să susţinem că toate acestea sunt evidente în ţările tradiţional ortodoxe sau în bisericile ortodoxe din Occident. Slaba lumina religioasă care se întrevede în unele segmente ale Bisericii nu este în totalitate rezultatul moştenirii comuniste şi a dominaţiei islamice. Trebuie să fim cinstiţi şi să recunoaştem că are de-a face şi cu predominanţa credinţei nominale, a analfabetismului biblic, a naţionalismului etnic, a religiei populare şi pur şi simplu a păcatului omenesc.

Episcopii şi preoţii sunt mai răspunzători din punct de vedere spiritual şi teologic în faţa lui Dumnezeu pentru turma lor decât sunt teologii şi enoriaşii, dar, în acelaşi timp, toţi, împreună ar trebui să-şi asume responsabilitatea pentru credinţă. Fiecare trebuie să aducă o mărturie de credinţă înaintea lui Cristos, potrivit cu darurile şi ocaziile care

i-au fost acordate. Nu ne îndoim de faptul că cea mai urgentă nevoie în această perioadă din istorie este ca Biserica Ortodoxă să se implice într-o „misiune internă" activă de înnoire spirituală şi convertire a propriilor enoriaşi la Isus Cristos. Trebuie să recunoaştem şi să predicăm evanghelia care există deja în bisericile noastre, deoarece nu este întotdeauna arătată şi proclamată de către conducătorii noştri. Doar pentru că evanghelia este *în* viaţa bisericii nu înseamnă că enoriaşii ortodocşi au *înţeles şi şi-au însuşit* mesajul ei!

Liderii ecleziali nu trebuie să considere niciodată evanghelia ca pe un lucru de la sine înţeles; dimpotrivă, trebuie să proclame cu prospeţime mesajul salvator al acesteia pentru fiecare persoană, în fiecare generaţie, în orice act sacramental, în orice liturghie şi în orice perioadă de post şi rugăciune. Principiile elementare ale evangheliei trebuie proclamate în diferite modalităţi în totalitatea vieţii bisericii, din moment ce constituie baza întregii înnoiri şi a creşterii spirituale. Unul din cele mai eficiente principii misionare, pe care am încercat să-l transmit în seminariile evanghelice studenţilor mei care se pregătesc să lucreze în ţări ortodoxe, este că cea mai bună unealtă când ne mărturisim credinţa creştinilor ortodocşi este propria teologie.

Când este înţeleasă cum trebuie, Biserica Ortodoxă este cu siguranţă cea mai evanghelică biserică din întreaga lume, datorită viziunii trinitariene întrupate asupra vieţii. Există un motiv pentru care evanghelia stă în centrul mesei de împărtăşanie în orice locaş ortodox de închinare. Însă există o distanţă uriaşă între principiile şi practica ortodoxă. Ce bine ar fi dacă ortodocşii ar studia şi ar trăi Biblia aşa cum o fac protestanţii!

Dacă noi, ortodocşii, dorim să ne manifestăm într-adevăr credinţa noastră trinitariană, va trebui să recuperăm mereu aspectele personale şi relaţionale ale lui Dumnezeu în orice acţiune dătătoare de viaţă a bisericii. Să nu facem acest lucru înseamnă să negăm în experienţă propria noastră credinţă ortodoxă. Chiar dacă noi, ortodocşii, considerăm că evanghelicii ar avea unele deficienţe teologice în anumite domenii, evanghelicii ne pot găsi şi ei deficienţi în trăirea practică a credinţei noastre. Poate dacă ne-am umili înaintea fraţilor noştri evanghelici,

am învăţa adevăratul sens al propriei noastre credinţe şi, în acel proces, i-am aduce şi pe ei, împreună cu noi, la plinătatea vieţii bisericii.

Tot astfel, ortodocşii au un mesaj pe care evanghelicii trebuie să-l audă, iar mesajul este următorul: evanghelicii au nevoie de o înţelegere mai adâncă a propriei lor religii. Trebuie să înţeleagă consecinţele soteriologice ale doctrinelor creştine ale creaţiei, Trinităţii şi întrupării, legătura inseparabilă între întrupare şi soteriologie şi impactul pe care îl au aceste realităţi asupra bisericii, structurii sale pastorale şi a modalităţilor fizice în care lucrează Dumnezeu pentru a răscumpăra omenirea.

Evanghelicii au numai de câştigat dacă învaţă despre viziunea trinitariană întrupată a ortodocşilor cu privire la viaţă şi trebuie să acorde atenţie chemării la reformă venită din partea unor personalităţi respectate din instituţiile lor academice – chemări pe care le-am subliniat de-a lungul acestui capitol. Deoarece Dumnezeu a declarat că întreaga creaţie este „foarte bună" (Geneza 1:31) şi că în Cristos „Cuvântul s-a făcut trup" (Ioan 1:14), întreaga lume este binecuvântată şi poate fi folosită ca un mijloc sacramental al prezenţei divine. Pâinea, vinul, apa, uleiul – toate acestea sunt mijloace create ale harului ne-creat al lui Dumnezeu, date prin viaţa sacramentală a bisericii. Chiar şi rolul Mariei şi venerarea sfinţilor îşi găsesc înţelesul mai adânc, nu în mariolatrie, ci în revelaţia centrală a întrupării, morţii şi învierii lui Cristos.

Mai mult decât atât, accentul evanghelic pus pe mântuirea personală trebuie echilibrat de viziunea ortodoxă a comuniunii laolaltă în Cristos. Închinarea individualistă, centrată pe experienţă, a multor evanghelici trebuie susţinută de un mai mare accent pus pe Însuşi Dumnezeul trinitarian. Chiar în domeniul spiritualităţii creştine, tradiţia monastică a Bisericii Ortodoxe are multe de spus evanghelicilor moderni despre întâietatea dragostei, cu umilinţă şi rugăciune ca slujitori ai săi. Pe scurt, evanghelicii trebuie să-şi dezvolte o *teologie a tradiţiei*, iar această teologie trebuie să reflecte într-un sens mai deplin întregul istoriei creştine şi al plinătăţii biblice.

Principiul minimalismului cristologic la evanghelici, descris mai devreme în acest eseu, trebuie să se dezvolte în maximalismul teologic al

ortodocşilor, care cuprinde şi transcende principiile teologiei evanghelice. Probabil că dacă evanghelicii s-ar smeri înaintea fraţilor lor ortodocşi, ar vedea cu mai multă claritate implicaţiile propriei lor credinţe trinitariene întrupate.

În acest capitol am încercat să scot în evidenţă câteva probleme teologice de importanţă majoră care unesc şi despart ortodoxia de tradiţia evanghelică. Este doar o schiţă – sperăm că una substanţială – care subliniază calea către continuarea dialogului. Următorul pas ar fi evaluarea acestor concluzii şi explorarea modului în care credinţele şi valorile comune pot fi exprimate în mod vizibil în comunităţile locale.

> Pentru că întru El au fost făcute toate, cele din ceruri şi cele de pe pământ, cele văzute, şi cele nevăzute... Toate s-au făcut prin El şi pentru El. Căci în El a binevoit (Dumnezeu) să sălăşluiască toată plinirea. Şi printr-Însul toate cu Sine să le împace, fie cele de pe pământ, fie cele din ceruri, făcând pace prin El, prin sângele crucii Sale.
>
> Coloseni, 1:16, 19-20

RĂSPUNS LUI BRADLEY NASSIF

MICHAEL HORTON

În primul rând, este un privilegiu să citesc acest articol atât de bine documentat şi să iau parte la discuţia cu profesorul Nassif, atât de renumit în rândul teologilor implicaţi în dialogul ortodoxo-evanghelic.

Capitolul începe cu afirmarea succintă a suspiciunii autorului legată de faptul că o comuniune deplină între cele două tradiţii este foarte puţin probabilă şi poate chiar indezirabilă. Cu toate acestea, speranţa sa este ca ortodocşii şi evanghelicii „să acţioneze unii în direcţia celorlalţi într-un mod mai constructiv decât au făcut-o până acum". Aceasta exprimă atât presupunerea, cât şi scopul propriului meu eseu şi a propriei mele rugăciuni pentru un viitor dialog roditor. Pe măsură ce învăţăm, chiar dacă convergenţa instituţională este puţin probabilă, rădăcinile ecumenismului continuă să existe, iar acest lucru ar putea constitui în timp mijlocul discret al lui Dumnezeu de a aduce înţelegerea de care avem nevoie pentru o unitate cu integritate.

Împărtăşesc şi eu conştientizarea nuanţată a profesorului Nassif cu privire la complicaţiile inerente definirii evanghelismului. El apelează la un studiu care arată că eticheta de „evanghelic" s-a extins în mod semnificativ în istoria recentă, incluzându-i şi pe mulţi dintre romano-catolici, iar acest lucru l-a determinat să facă o distincţie mai exactă între diferitele tipuri de mişcări evanghelice, urmând cele patru criterii ale lui David Bebbington utilizate în sondajul de opinie: crucicentrism, biblicism, conversionism şi activism evanghelistic. Totuşi, aceste caracteristici par a fi departe de criteriile care ar fi definit această mişcare în secolul al XVI-lea, de exemplu, sau printre urmaşii de astăzi ai adevăraţilor protestanţi confesionali. Cu toate acestea, este mai clară decât definiţia mai răutăcioasă şi mai puţin exactă a lui George Marsden, şi anume: „cei cărora le place de Billy Graham".

După cum prezintă Nassif concluziile lui Mark Noll, evanghelicii pun accent pe aceste aspecte într-o anumită măsură, dar, potrivit lui Noll, „doctrinele formale care defineau odată mesajul ispăşirii primesc mult mai puţină atenţie acum, decât în urmă cu treizeci sau o sută de ani". În plus, „răspândirea continuă a mişcării penticostale şi creşterea mişcării carismatice au dus la o mai mare concentrare asupra doctrinei îndreptăţirii (modul în care îi acceptă Dumnezeu pe păcătoşi). În plus, chemarea la mângâierile pe care le aduce răscumpărarea este acum mult mai frecventă decât expunerea teologică detaliată a naturii acesteia... Cu alte cuvinte, există multe aspecte care-i separă pe creştinii evanghelici contemporani de primii evanghelici moderni din urmă cu două secole şi jumătate".

Nassif are fără îndoială dreptate când este de acord cu concluzia lui Noll referitoare la faptul că evanghelicii au schimbat considerabil accentul – de pe justificare pe convertire, de exemplu. Am susţinut, ca şi alţii, că evanghelicii moderni sunt un fel de alianţă incomodă între reformaţi şi puritani pe de o parte, şi anabaptiştii radicali, arminienii, pietiştii şi susţinătorii trezirilor spirituale pe de altă parte. Pentru unii dintre noi este clar că cea de-a doua latură a ajuns acum să domine mişcarea evanghelică.

Autorul urmează aceleaşi criterii în studierea şi definirea moştenirii ortodoxe. În primul rând, manifestând respect faţă de accentul pe cruce, Nassif susţine că teologia evanghelică, spre deosebire de cea ortodoxă, nu reuşeşte să sesizeze unitatea dintre soteriologie şi cristologie. Cu privire la acest aspect, pare să existe o sămânţă de adevăr. Nu cred că acest argument ţine pentru Martin Luther, Jean Calvin, Thomas Cranmer şi alţii din tradiţiile reformate, care s-au văzut într-o continuitate conştientă cu biserica primară. Îmi este greu să-mi imaginez o dezbatere înfocată a evanghelicilor moderni cu privire la natura prezenţei lui Cristos în euharistie, de exemplu. „*Ce* prezenţă?", ar spune unii! Această controversă, corect percepută de primii protestanţi, a fost în acelaşi timp de natură soteriologică şi cristologică; prin urmare, a fost una într-adevăr importantă.

Expresia dominantă a teologiei evanghelice astăzi, inclusiv în rândul celor care se consideră reformaţi moderaţi, tinde să reducă soteriologia la aşa-numitul *ordo salutis* (aplicarea ispăşirii la credincios ca individ). Chiar dacă acest lucru nu este rău în sine, el nu reprezintă întregul adevăr, iar când este luat ca atare, chiar şi *ordo salutis* este sărăcit. Calvin este aici de aceeaşi parte cu Atanasie şi cu părinţii calcedonieni: credinţa în cele două naturi ale lui Cristos unite hipostatic nu reprezintă doar un corolar sau un preludiu al soteriologiei, ci însăşi inima acesteia. Ca cercetător al lui Calvin şi adept al tradiţiei reformate, nu pot decât să susţin observaţia lui Nassif şi mă aştept să găsim aici mai multe puncte comune şi chiar o mai mare convergenţă decât ar fi anticipat el.

Deşi recunoaşte faptul că asemenea accente, cum ar fi îndreptăţirea legală şi ispăşirea substitutivă, sunt privite ca nişte particularităţi ale calvinismului, Nassif este de părere că merită să le abordeze „pe baza propriilor lor merite". El observă în mod corect faptul că accentul pe ispăşirea substitutivă este strâns legat de doctrina reformată a îndreptăţirii şi de tradiţia interpretării moştenită de la Anselm. El remarcă, de asemenea corect, cum aceste accente încep să scadă în tradiţia evanghelică. Asemenea doctrine „nu se mai califică drept criterii esenţiale de evaluare a identităţii evanghelice", dar trec deseori drept categorii terapeutice. Suntem de acord şi cu faptul că ortodoxia nu a trecut niciodată cu vederea doctrina îndreptăţirii, dar, pentru că neagă faptul că aceasta este o declaraţie pur legală, bazată pe atribuirea „îndreptăţirii altuia"[61], adică a lui Cristos, noi am considerat întotdeauna poziţia istorică a ortodocşilor, la fel ca şi cea a romano-catolicilor, ca fiind o negare a doctrinei prezentate în Scriptură.

Creştinismul Reformei nu a negat sau nu a subevaluat niciodată aspectele corporative, ecleziale, sacramentale sau cosmice ale acestei răscumpărări, după cum (socotim noi că) au procedat alte tradiţii. Chiar dacă susţinem că faptele bune reprezintă roada necesară şi inevitabilă a unei credinţe autentice care aduce cu sine îndreptăţirea (şi prin urmare

[61] Expresia „îndreptăţirea altuia" (engl. *alien righteousness*), este preluată din teologia lui Martin Luther, n.e.

imboldul către *theosis*), noi nu credem că ortodocşii susţin îndreptăţirea, ci o fac să se confunde cu sfinţirea. Ca şi alte texte ortodoxe, eseul profesorului Nassif pare să susţină că ortodoxia pur şi simplu nu consideră îndreptăţirea sau aspectul legal ca fiind central. Totuşi, el nu a fost nici măcar amintit.

Teologia reformată plasează studiul îndreptăţirii în contextul schemei mai largi a legământului „unirii cu Cristos". Acest lucru se află, cel puţin din punct de vedere metodologic, într-un oarecare contrast cu abordarea luterană, care are tendinţa de a deduce această declaraţie pur legală din Cristos în întregul lui, cu toate beneficiile aferente. Când accentul se schimbă de pe Cristos pe convertire, cum se întâmplă adeseori în cazul evanghelicilor, acest lucru devine destul de periculos. Îndreptăţirea este tratată din ce în ce mai mult ca pe o tranzacţie impersonală, judiciară, între Dumnezeu şi credincios, mai degrabă decât ca pe un efect al unirii cu Cristos. Mântuirea, prin urmare, ca o categorie atotcuprinzătoare a răscumpărării lui Dumnezeu şi a restaurării creaţiei sale, trebuie considerată ca roada unirii cu Cristos, care produce atât atribuirea pur legală a dreptăţii lui Cristos, cât *şi* împăcarea personală cu Dumnezeu, biruinţa asupra puterilor, creşterea în sfinţenie şi glorificarea finală care ne aşteaptă. Cu toate acestea, din punctul nostru de vedere, îndreptăţirea nu poate fi considerată altfel decât din perspectivă legală. Din nou, nu putem fi acuzaţi aici de reducţionism, deoarece susţinem că această declaraţie legală, chiar dacă este de bază, nu reprezintă tot ce înţelegem noi prin „mântuire". Pe de altă parte, se pare că teologia ortodoxă cuprinde întreaga realitate soteriologică în categoria de transformare.

Profesorul Nassif face referire la „şcoala Mannermaa" şi la teologia ei luterană revizionistă şi ajunge la concluzia că, drept urmare a discuţiilor recente, putem spune că este posibilă o convergenţă „care nu presupune o incompatibilitate cu interpretarea evanghelică a îndreptăţirii prin credinţă sau a ispăşirii substitutive". Chiar dacă sunt mai puţin entuziasmat de rezultatele actuale ale acestei interpretări finlandeze, consider că afirmaţia lui Nassif aduce multă încurajare şi sugestii pentru orice

discuţii ulterioare. Rezumatul său cu privire la accentele contrastante tranzacţionale şi transformatoare şi la lucrarea şi persoana lui Cristos pare corect (fără ca vreuna dintre cele două părţi să nege doctrina subliniată de cealaltă), ca de altfel şi sugestia că tradiţiile se pot ajuta una pe cealaltă pentru a aprecia mai mult ceea ce putem numi *Agnus Dei* şi *Christus Victor.* După cum recunoaşte şi autorul, nici una dintre părţi nu o respinge pe cealaltă. De fapt, putem susţine această afirmaţie, cel puţin noi, ca protestanţi, cu mărturii ample legate de tema *Christus Victor,* mai ales din partea teologiei luterane, dar şi calviniste şi a altor tradiţii reformate. O teologie evanghelică autentică nu trebuie să fie doar o teologie a crucii, ci şi o teologie a învierii, care ia în serios nu doar acel „nu încă" al glorificării, ci şi „deja"-ul prezentului.

Explicaţia autorului cu privire la unitatea pe care o avem în crezul niceean (pe care îl citâm şi noi destul de regulat – chiar dacă incluzând *filioque,* dar cu înţelegere pentru protestul ortodox împotriva modificării unui crez ecumenic) ne-a încălzit inimile, mai ales în faţa ameninţărilor ariene recente. Ca unul care predă studenţilor reformaţi despre părinţii capadocieni într-un curs de patristică, împărtăşesc aprecierea profesorului Nassif cu privire la importanţa doctrinei Trinităţii în înţelegerea relaţiei dintre Dumnezeu şi lume. Implicaţiile uriaşe ale unirii noastre cu Cristos în înnoirea liturgică şi în viaţa bisericii sunt deseori comori uitate ale tradiţiei reformate pe care am învăţat, fără nicio îndoială, să le preţuim, cel puţin în parte, de la părinţii bisericii. Multe dintre temele cu care ne deschide Nassif apetitul în comentariile sale referitoare la crezul niceean sunt dezvoltate cu atenţie şi în tradiţia noastră, de multe ori spre uimirea multor contemporani din sânul nostru, dar şi din afară. Fără nicio îndoială că am putea face chiar mai mult dacă am citi din sfinţii părinţi, având înţelegerea şi adâncimea înaintaşilor noştri. Din fericire, există unele semne de atenţie reînnoită în acest sens în cercurile noastre. După cum voi menţiona mai târziu, într-una din reacţiile ulterioare, *Adversus Haereses* al lui Irineu reprezintă o resursă deosebită pentru convergenţa reformato-ortodoxă. Iar faptul că Nassif refuză să oblige la o alegere între participare şi atribuire mă încurajează

în convingerea mea că asemenea citiri nu sunt doar posibile, ci reprezintă o cerinţă, cel puţin în ce priveşte unele dintre textele clasice.

Este fără îndoială adevărat faptul că teologia apuseană are tendinţa de a privi întruparea ca pe un preambul necesar pentru restul istoriei. Totuşi, există excepţii importante de la această privire de ansamblu. De exemplu, Jean Calvin scrie: „Cristos a adăugat trupului său ceea ce a fost înstrăinat de la speranţa vieţii: lumea care era pierdută şi însăşi istoria."[62]

Nu sunt atât de dedicat teologiei lui Calvin din nostalgie sau devotament pentru o persoană, ci tocmai pentru că văd în lucrarea lui o încercare de a se lupta cu aceste teme –apelând explicit la părinţii bisericii. Avem nevoie de o teologie robustă a întrupării pentru a ne aminti de faptul că întreaga creaţie, răscumpărarea şi desăvârşirea sunt toate legate, şi că harul răscumpără natura, nu o înlocuieşte. Paralelele între teologia recapitulării şi cea a legământului (unirea cu Cristos, privită ca fiind în acelaşi timp organică şi reprezentativă) ar putea constitui baza unor explorări ulterioare între cele două tradiţii. Teologul romano-catolic Kilian McDonnell observă că, în ciuda diferenţelor dintre ei, Luther şi Calvin erau amândoi adânc înrădăcinaţi în teologia calcedoniană: „Ca şi Calvin, [şi Luther] îi respinge atât pe Nestorie, cât şi pe Eutih, şi acţionează din perspectiva unităţii celor două naturi ale persoanei lui Cristos. Nu ar putea susţine ideea că noi nu am fost mântuiţi de întreaga persoană a lui Cristos."[63] McDonnell citează *Institutele* lui Calvin în acest sens:

> Prin urmare, susţinem că Cristos, care este Dumnezeu şi om, având naturi noi, dar nu amestecate, este Domnul nostru şi adevăratul Fiu al lui Dumnezeu, chiar potrivit, dar nu din pricina umanităţii sale. Să lăsăm la o parte eroarea lui Nestorie, care, vrând să înlăture în loc să distingă între cele două naturi ale lui Cristos, a divizat un Cristos dublu! Cu toate acestea, vedem că Scripturile strigă cu voce clară împotriva acestei idei...

[62] John Calvin, *Corpus Reformatorum*, 55:219.

[63] Kilian McDonnell, *John Calvin, the Church and the Eucharist*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1967, p. 63.

> Prin urmare, tot aşa cum Nestorie a fost condamnat pe drept la Sinodul de la Efes, la fel şi Eutih a fost condamnat ulterior... Căci nu este permis să amestecăm cele două naturi ale lui Cristos mai mult decât să le separăm.[64]

Teologia calcedoniană stă la baza abordării reformate a euharistiei, chiar dacă revendicarea faţadei calcedoniene a fost disputată între luterani şi reformaţi începând din secolul al XVII-lea până în prezent. De fapt, „atât Luther, cât şi Calvin trec de la unirea cu Cristos la unirea euharistică cu Cristos, iar de acolo la comuniunea frăţească."[65] În ce priveşte adevărata prezenţă, „nici unul dintre reformaţi nu a apărat-o cu mai multă îndârjire decât Calvin."[66] McDonnell a scris: „Calvin afirmă clar că primim mai mult decât un efect al trupului lui Cristos; noi primim chiar trupul în sine," iar apoi îl citează pe Calvin: la cina Domnului „Cristos nu ne prezintă pur şi simplu beneficiile morţii şi învierii sale, ci chiar trupul care a suferit şi a înviat din nou."[67]

Chiar dacă aş fi apelat la constructe care-mi sunt familiare ca teolog reformat, este evident unde anume în această conversaţie s-ar alătura cu succes şi teologia luterană. Indexul după autori la *Institutele* lui Calvin, furnizat în ediţia McNeil&Battles, enumeră (inclusiv în notele de subsol) cel puţin zece referinţe explicite la Atanasie, nouă la Conciliul de la Calcedon, cincizeci şi şapte la Hrisostom, şapte la Clement al Alexandriei, opt la Conciliul de la Constantinopol, şapte la Ciprian, opt la Chiril al Alexandriei, şase la Chiril al Ierusalimului, cinci la Grigore de Nazianz, trei la Grigore de Nyssa şi şaisprezece la Irineu.[68]

De fapt, perspectiva lui Calvin asupra cinei Domnului a fost privită de mulţi (inclusiv de unii interpreţi reformaţi disidenţi) ca fiind suspicios de similară cu cea a ortodocşilor răsăriteni. Prin cină nu este

---

[64] Citat de McDonnell, *John Calvin, The Church and the Eucharist*, p. 214.

[65] McDonnell, *John Calvin, the Church and the Eucharist*, p. 71.

[66] *Ibid.*, p. 224.

[67] *Ibid.*, p. 243.

[68] Vezi John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, John T. McNeil (ed.), trad. Ford Lewis Battles, Westminster, Philadelphia, 1960. În româneşte, Jean Calvin, *Învăţătura religiei creştine*, 2 vol., Editura Cartea creştină, Oradea, 2003, n.e.

comunicată doar divinitatea lui Cristos, ci şi umanitatea lui în unire cu divinitatea. Iar participanţii la cină primesc viaţă nu doar pentru sufletele lor, ci şi pentru trupuri. La urma urmei, „trupul lui Cristos este ca o fântână bogată şi inepuizabilă care toarnă în noi viaţă izvorâtă de la însuşi Dumnezeu."[69] Când Nassif scrie: „Nu era o masă memorială, în sensul în care majoritatea evanghelicilor contemporani privesc cina Domnului, ci o prezenţă escatologică în timp şi spaţiu a Domnului înviat şi acum prezent, reîntors", nu putem decât să dăm din cap entuziaşti, în semn de aprobare.

Explicaţia lui Nassif cu privire la controversa lui Chiril cu Nestorie ne aminteşte de criticile lui Luther şi Calvin cu privire la perspectiva lui Zwingli asupra cinei – şi, prin urmare, a cristologiei însăşi. „Prin euharistie, spune Nassif, îl primim în mod mistic pe Cristos prin pâine şi vin şi suntem mai departe uniţi cu el". Chiar dacă are dreptate când observă că există de fapt un clivaj serios între teologia sacramentală evanghelică şi cristologie în acest moment, perspectiva susţinută aici este identică cu cea a lui Calvin şi a confesiunilor reformate.

Chiar şi în ce priveşte *theotokos* există unanimitate (La cursul de istorie antică a bisericii de la seminarul nostru, fiecare student de anul I primeşte un test în care profesorul Robert Godfrey „îşi prinde" prada cu această întrebare, urmând apoi să explice semnificaţia acestei afirmaţii pentru creştinismul ortodox).

Sunt tentat să răspund aproape la fiecare propoziţie din capitolul excepţional al lui Nassif. În ce priveşte faptul că creaţia materială este „bună", escatologia ca revelatoare a împărăţiei lui Cristos aici şi acum şi nu doar cu privire la „lucrurile de pe urmă" şi alte probleme asemănătoare, nu pot decât să le susţin cu toată inima. În multe privinţe, aceasta reprezintă o convergenţă mai mare decât putem vedea mulţi dintre noi în cadrul mişcării evanghelice contemporane, mai ales în ce priveşte aparenta preocupare a acesteia de antropologii şi escatologii cvasi-gnostice. În pofida unor diferenţe evidente şi adânci, împărtăşim cu ortodocşii suspiciunea unui biblicism naiv, care ignoră comuniunea

[69] Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, 4.17.9., 1369.

sfinţilor în interpretarea sfintei Scripturi, precum şi împărtăşirea unui singur crez şi urmărirea acelei simplităţi caracteristice practicilor din vechime, mai degrabă decât inovaţiile fertilei imaginaţii umane.

După estimările noastre, *sola Scriptura* a fost interpretată greşit în cadrul mişcării evanghelice într-un sens care nu a fost niciodată intenţionat de către reformaţi. Descrierea inspirată a lui Nassif cu privire la liturghia botezului este în multe privinţe familiară cu liturghiile noastre, care au fost modelate după practica din vechime. De fapt, descrierea cu privire la botez (cu referinţe repetate la contextul legământului) poartă asemănări izbitoare cu perspectiva reformată aşa cum este ea formulată în confesiunea noastră, în cateheză şi în formele liturgice.

Cu toate acestea, creştinii reformaţi nu extrapolează de la aceste înţelegeri elementare nici măcar venerarea (care nu este acelaşi lucru cu închinarea înaintea) icoanelor. După cum voi susţine mai târziu, într-un alt răspuns, pentru reformaţi evenimentul întrupării nu conduce neapărat la o filosofie generală centrată pe întrupare. În schimb, privim întruparea Dumnezeului-om ca fiind o „infuzie" unică (dar nu antitetică) în istoria răscumpărării. Prin urmare, privim templul din Ierusalim şi închinarea temporară acolo ca pe un sistem de umbre şi modele care au făcut loc Adevăratului Templu, propriul trup şi sânge al lui Cristos, construit împreună din credincioşi, care sunt pietre vii, umplute de norul de slavă, care este Duhul Sfânt. Faptul că respingem icoanele nu se datorează dualismului spirit-materie, din moment ce credem că Dumnezeu ne uneşte cu Cristos şi ne păstrează în credinţă prin mijloacele pământeşti ale predicării, apei, pâinii şi vinului. Dar dacă am fi legaţi prin aceste semne de altcineva decât realitatea a căror semnificaţie o reprezintă, se cuvine să adoptăm, cu reverenţă, simplitatea închinării poruncite de Dumnezeu.

Ca şi profesorul Nassif, sunt convins că, în ciuda unor puncte importante de comun acord (şi am susţinut că există probabil mai multă înţelegere între protestanţi şi ortodocşi decât se crede de multe ori), rămânem în mod necesar separaţi de diferenţe semnificative. Aceste diferenţe nu ar trebui considerate nişte obstacole imposibil de trecut,

dar nici ca nişte detalii nesemnificative. Neînţelegerile între noi stau la baza confesiunilor noastre, nu la periferie. Prea des, ecumenismul alege fie ignorarea reciprocă, fie alăturarea. Dar în cazul acestui autor, sunt convins că cea mai bună cale de-a merge înainte este să acceptăm diferenţele dintre noi şi să exploatăm ocazia unui ecumenism „lipsit de risc", care valorifică empatic studiul şi conversaţia. Contribuţia profesorului Nassif este un exemplu superb al felului în care ar putea arăta aceasta.

RĂSPUNS LUI BRADLEY NASSIF

VLADIMIR BERZONSKY

Impresia mea iniţială, după ce am citit capitolul lui Nassif, este că a fost scris de un credincios şi teolog care este într-o relaţie şi înţelegere reciprocă mult înaintea locului în care se află Biserica Ortodoxă şi mişcarea evanghelică în prezent – un loc în care cele două s-ar putea să nu ajungă zeci de ani de acum înainte. Un spirit asemănător era caracteristic şi renumitului gânditor rus Vladimir Soloviov. Oameni ca Soloviov şi Nassif văd posibilitatea unei uniri pe care alţii nu doar că nu o văd, ba chiar o resping. Nassif afirmă cu curaj: „nu m-am gândit doar la compatibilitatea dintre cele două denominaţii, ci am şi trăit-o cea mai mare parte din viaţa mea"

Desigur, compatibilitatea nu înseamnă atât de mult unitate, cât toleranţă. Este o atitudine foarte americană – trăieşte şi lasă-i şi pe alţii să trăiască. Dar dacă ne referim la mai mult când vine vorba de relaţii, atunci chiar şi capitolul lui Nassif răspunde unor asemenea ambiţii. Cu toate acestea, nu este un romantic visător. El înţelege schisma care separă ortodoxia de mişcarea evanghelică. Acuzarea lui este următoarea: „*ignoranţa* din partea membrilor Bisericii Ortodoxe, împreună cu *bigotismul* sunt egalate de orgoliul unor creştini evanghelici, însoţit deseori de o amnezie istorică şi de o încredere idolatră în propriile aptitudini exegetice". Am putea spune că asemenea acuzaţii ajută la orice, numai la o apropiere între cele două nu.

Dar trebuie să citim mai departe. Nassif sugerează că „nu există neînţelegeri majore între evanghelici şi ortodocşi cu privire la aspectele care definesc mişcarea evanghelică, aspecte deja prezente în Biserica Ortodoxă". Diferenţele apar atunci când creştinii ortodocşi înţeleg şi aplică principii mai ample ale definiţiilor pe care le folosesc evanghelicii pentru a se auto-defini – principii care duc la o viziune de viaţă bazată pe perspectiva trinitariană întrupată a bisericii. Într-adevăr, scriitorul propune apariţia unei conştientizări în unele domenii ale teologiei evanghelice curente, în ce priveşte comorile creative şi relevante ale răsăritului în teologie, spiritualitate şi închinare, valori pe care adesea nu le observă nici chiar ortodocşii.

În optimismul său cuceritor, Nassif selectează acele aspecte ale evanghelismului care, potrivit cuvintelor unui evanghelic, Mark Noll, sunt *„diverse, flexibile, adaptabile şi multiforme"*. Nassif ne avertizează că este absolut necesar să „identificăm la ce *tip* de evanghelism ne referim", cu precizie. Iar cu privire la aspectele specifice evanghelismului, ortodocşii se vor alătura cel puţin în parte: mântuirea prin iertarea păcatelor, Biblia, Cuvântul inspirat al lui Dumnezeu, o relaţie personală cu Isus Cristos – cine se poate împotrivi unor asemenea afirmaţii? Dar Nassif merge mai departe şi explică cum, dincolo de aspectele elementare ale tuturor sau ale majorităţii evanghelicilor, evanghelismul de astăzi nu reprezintă nicio comuniune din trecut; trăsăturile lor teologice „îmbrăţişează o varietate mare de denominaţii". Există noi accente. Cum poate Biserica Ortodoxă, care este şi se consideră a fi reprezentanta întregului adevăr despre Dumnezeu în Isus Cristos, să intre într-o oarecare relaţie cu nimic mai mult decât accente?

În ce priveşte mântuirea, autorul prezintă cu sinceritate diferenţele dintre cele două mişcări cu privire la modul în care este mântuit un creştin. Pentru ortodocşi, mântuirea implică o cooperare între cei doi agenţi ai Tatălui şi anume Cuvântul şi Duhul, care acţionează în mod inseparabil, dar distinct, în aducerea credinciosului în Împărăţie. De partea evanghelică, chiar dacă Nassif recunoaşte faptul că teoriile evanghelice mai vechi cu privire la ispăşirea substitutivă şi la îndreptăţirea

prin credinţă mai sunt încă importante, nu se mai bucură de atenţia pe care o primeau în trecut. Ca răspuns, nu trebuie decât să citim capitolul lui Michael Horton din această carte.

Nassif subliniază ceea ce el numeşte „maximalismul cristologic" al ortodoxiei în soteriologie, spre deosebire de „minimalismul cristologic" al evanghelicilor. El înţelege prin aceasta faptul că părinţii Bisericii Răsăritene au rezolvat implicaţiile întrupării lui Cristos, explicând impactul naşterii lui Cristos, al lucrării sale, al crucificării şi al învierii asupra creaţiei, sfinţind pământul şi umplând de bunătate tot ceea ce există. Evenimentul cosmic a avut un impact asupra tuturor lucrurilor, făcând ca iconografia, accesul la Sfânta Treime, închinarea, chiar şi rolul trupului în rugăciune, să fie înţelese în altă lumină. Chiar şi timpul în sine este transcendent, iar împărăţia viitorului sau, cu alte cuvinte, eternitatea pătrunde în prezent prin euharistie, atrăgându-l pe credincios înspre viaţa veşnică. Toate acestea şi altele sunt trăite în liturghie.

Autorul foloseşte o analogie pentru a rezuma ceea ce înţelege el prin relaţia dintre ortodoxie şi evanghelism, şi anume aceea a unui cerc mai mic (evanghelicii) în interiorul unui cerc mai mare (creştinii ortodocşi). Este ca şi cum primii ar fi o sămânţă care are potenţialul de a creşte şi a se dezvolta într-o roadă teologică deplină. Premisa este următoarea: potrivit auto-definirii evanghelicilor, aceştia sunt compatibili cu ortodocşii; reversul însă nu este valabil.

Mă întreb câţi teologi evanghelici ar accepta această imagine. Reforma a însemnat îndepărtarea a tot ceea ce era considerat acumulare istorică, o mişcare ce rafina şi redefinea elementele esenţiale ale creştinismului pur, asemeni unei sculpturi de Giacometti, spre deosebire de o sculptură a lui Rubens. Indiferent ce probleme încercăm să depăşim în ce priveşte relaţia între cele două teologii, abordarea de bază a lui Dumnezeu şi calea înspre Împărăţie rămân aceleaşi; la baza lor, ortodocşii sunt iconoduli, iar evanghelicii sunt iconoclaşti. Una se foloseşte de fiecare ocazie pentru a spori gândirea, meditaţia, spiritualitatea şi închinarea, în timp ce alta caută modalităţi de reducere a

acestora la esenţial. Pentru una, creaţia este binecuvântată prin întrupare, îngerul care păzeşte grădina Eden îşi trage înapoi sabia înflăcărată, Maria primeşte onoarea de a vorbi în numele întregii umanităţi când este rugată să joace un rol în mântuire, omenirea are oportunitatea de a fi părtaşă – chiar dacă „cu frică şi cutremur" – la mântuirea noastră. Pentru cealaltă, asemenea afirmaţii nu reprezintă altceva decât orgoliu, pelagianism şi presupuneri; într-adevăr, pentru ca Cristos să aibă un rol absolut în mântuirea omenirii, omul trebuie să fie un cadavru spiritual.

Nassif este convins că Biserica Ortodoxă e „cea mai evanghelică biserică din întreaga lume, datorită viziunii trinitariene întrupate asupra vieţii". După enumerarea mai multor neajunsuri ale Bisericii Ortodoxe, el încheie cu observaţia că „evanghelicii trebuie să-şi dezvolte o *teologie a tradiţiei*". Presupun că majoritatea evanghelicilor susţin că ar avea o imagine clară a tradiţiei – tradiţia reformată – şi i-ar mulţumi Nassif, dar s-ar disocia de tradiţia din interiorul ortodoxiei.

RĂSPUNS LUI BRADLEY NASSIF

George Hancock-Stefan

Ce putem spune despre teologia lui Bradley Nassif? Putem începe prin a spune că Nassif este cel mai bun teolog în ce priveşte dialogul ortodox-evanghelic. În ultimii douăzeci de ani, a fost implicat în acest dialog de multe ori, fie ca iniţiator al diverselor forumuri, fie aflându-se în centrul discuţiilor purtate. A trăit şi a experimentat ambele tabere. Este un cercetător meticulos, care cunoaşte dialogul existent şi participanţii acestuia de pe întreg globul, a citit şi a înţeles teologia patristică, precum şi cea evanghelică şi poate face un rezumat cinstit şi plin de acurateţe. În acest dialog, oricine şi-ar dori să fie de aceeaşi parte cu Nassif.

Din moment ce el este încrezător că la un moment dat, chiar dacă nu în timpul vieţii sale, acest dialog va aduce roadă, iar evanghelicii nu vor avea nicio problemă în a deveni ortodocşi, voi expune unele

dintre preocupările mele referitoare la acest eseu bine documentat şi bine prezentat.

1. REALITATEA ORTODOXIEI CONTEMPORANE

O primă problemă apare încă de pe prima pagină a eseului său şi are de-a face cu faptul că „evanghelicii au fost cei care l-au ajutat pe Nassif să intre într-o relaţie personală cu Isus Cristos în timpul anilor de liceu". Unul dintre motivele principale pentru care aşa de mulţi oameni părăsesc Biserica Ortodoxă este că, în ciuda tuturor liturghiilor, majoritatea nu au nicio idee despre ce înseamnă să ai o relaţie personală cu Dumnezeu. Dacă relaţia cu Dumnezeu este importantă şi dacă îl putem găsi pe Dumnezeu în afara Bisericii Ortodoxe, rezultă în mod logic că Biserica Ortodoxă ar trebui să se bucure atunci când fiii şi fiicele sale îl întâlnesc pe Cristos!

2. CENTRUL ŞI PERIFERIA TEOLOGIEI

Există o serie de aspecte cu privire la care există acord între evanghelici şi ortodocşi, iar acest lucru nu poate fi negat. Teologia evangheliciilor este trinitariană şi vorbeşte despre Cristos cel întrupat. Majoritatea evanghelicilor vor fi de acord cu concluziile celor şase sinoade ecumenice. Despărţirea de centru are loc când ortodocşii îşi definesc eclesiologia.

Mark Saucy de la Seminarul Teologic din Kiev (Ucraina) a prezentat o lucrare la întâlnirea Societăţii Teologice Evanghelice din 1998, intitulată „Evanghelicii, catolicii şi ortodocşii împreună: este biserica o extensie a întrupării?".[70] În această lucrare, autorul prezintă unele dintre aspectele mai incomode pentru evanghelici cu privire la cristologie şi eclesiologie. Începând cu un citat din fostul teolog luteran, acum preot catolic, Richard John Neuhaus, potrivit căruia „credinţa în Cristos şi credinţa în biserică reprezintă una şi aceeaşi acţiune," Saucy aduce argumente împotriva cristologiei extinse în eclesiologie dincolo de intenţionalitatea

[70] Lucrare prezentată la întâlnirea anuală a Societăţii Teologice Evanghelice din Orlando, Florida, nov., 1998.

textului biblic. El aminteşte în mod succint numeroase pasaje exegetice în care ortodocşii şi catolicii pun un semn de egalitate între Cristos şi biserică. Există o unitate atât de strânsă între cristologia şi eclesiologia catolică şi ortodoxă, încât ne este greu să vedem cine este Cristos şi care este biserica, ce anume face Cristos şi ce anume face biserica. Saucy îi îndeamnă pe evanghelici, catolici şi ortodocşi să continue să colaboreze şi propune ca model de lucru perspectiva trinitariană perihoretică.

În timp ce Saucy face această prezentare la un nivel strict teologic, pastorul român şi preşedintele Societăţii Misionare Române, Iosif Ţon, s-a documentat cu privire la modul în care s-a propagat această controversă între teologii ortodocşi români şi poetul român Ioan Alexandru în presa naţională, unde teologii au susţinut că nu trebuie să-l cunoaştem pe Dumnezeu câtă vreme cunoaştem biserica.[71]

3. TRADIŢIA BISERICII ŞI SCRIPTURA

Această poziţie ortodoxă mai este susţinută doar de Biserica Romano-Catolică şi de unii reprezentanţi ai Bisericii Anglicane. Autoritatea pe care o exercită biserica în crearea canonului, conform prezentării lui Nassif, nu este acceptată de majoritatea istoricilor şi teologilor evanghelici. Nimeni din afara celor trei tradiţii menţionate nu acceptă poziţia prezentată de Nassif. De fapt, mulţi ar susţine exact opusul, şi anume că Scriptura este cea care judecă întotdeauna biserica. Biserica a acceptat Scriptura, dar nu a creat-o şi nu i-a dat autoritatea acesteia.[72]

4. CINA DOMNULUI

Biserica Ortodoxă nu a specificat niciodată ce înţelege în mod precis prin cina Domnului. Cu toate acestea, putem presupune că este

[71] Iosif Ţon, „Individualizarea relaţiei personale cu Dumnezeu", articol nepublicat.

[72] Vezi Wayne Grudem, *Systematic Theology*, Zondervan, Grand Rapids, Mi., 1994, 2000, pp. 67-68; David Wells, „Word and World: The Biblical Authority and the Quandary of Modernity," în *Evangelical Affirmations* Kenneth Kantzer & Carl F. H. Henry (ed.), Zondervan, Grand Rapids, Mi., 1990, p. 161; Kenneth Latourette, *A History of Christianity*, vol. 1, Prince Press, Peaboy, Mass., 2000, p. 135; Alister McGrath, *Historical Theology: An Introduction to the History of Christian Thought*, Blackwell, Malden, Mass., 1998, p. 29.

mai apropiată de poziţia Romano-Catolică. Tocmai cu această problemă a cinei Domnului s-au luptat reformaţii secolului al XVI-lea. Consubstanţierea (Luther), spiritualizarea (Calvin) şi memorializarea (Zwingly şi Menno) au însemnat îndepărtări de la o poziţie pe care susţinătorii o considerau imposibil de apărat. Astfel, din acel moment, luteranii evanghelici, calviniştii şi anabaptiştii nu mai sunt participanţi în acest dialog.

5. BOTEZUL CREDINCIOŞILOR

Cu privire la această problemă, luteranii şi calviniştii sunt de partea ortodoxiei răsăritene. Anabaptiştii au susţinut că reformaţii magisteriali nu au mers destul de departe. Ori de câte ori ortodocşii aduc argumente împotriva prozelitismului, este vorba de fapt despre baptişti sau penticostali, care au pus un mare accent pe o întâlnire personală cu Cristos şi o experienţă a convertirii, urmată de botez. În mod surprinzător, în secolul XX, Karl Barth a sărit în apărarea poziţiei anabaptiste asupra botezului, demonstrând în mod succint că singurul tip de botez ce poate fi susţinut pe baze exegetice solide este botezul credincioşilor.[73] Biserica Ortodoxă şi reformaţii magisteriali folosesc termeni care încep să nu mai aibă sens – auzirea Cuvântului, credinţa în Cuvânt, pocăinţa – pentru un nou-născut care nu poate săvârşi aceste acţiuni.

Nassif dedică o mare parte a prezentării sale subiectului convertirii. Cu toate acestea, din motive practice, nu putem vorbi despre convertire în cadrul slujbei ortodoxe. De câte ori nu am participat noi, protestanţii, la servicii de botez în care naşii nu ştiau absolut nimic despre Isus Cristos sau despre mântuire? Naşii nu erau convertiţi, copilul nu era convertit, iar în unele ocazii, mai rare, nici preotul nu era convertit. Declararea convertirii în aceste circumstanţe este similară situaţiei în care fariseii s-au declarat copii ai lui Avraam, iar Isus le-a răspuns: „Dacă aţi fi copii ai lui Avraam, aţi face faptele lui Avraam" (Ioan 8:39).

Expresia succintă „Credeţi în Domnul Isus şi veţi fi mântuiţi" (Fapte 16:31) nu este extrapolată şi la cina Domnului, iar aceasta nu este

[73] Vezi Karl Barth, *The Teaching of the Church Regarding Baptism*, SCM Press, Londra, 1948.

pentru cei care nu pot crede. Este vorba de credinţa în actul istoric al lui Dumnezeu făcută posibilă pentru individ prin Duhul Sfânt. Întâlnirea lui Nassif cu evanghelicii a fost cea care l-a adus într-o relaţie personală cu Isus Cristos. Oare aceasta a fost convertirea lui sau a fost convertit când a fost botezat şi miruit?

În timpul regimului comunist din Europa de Est, oamenii glumeau pe seama economiei comuniste, spunând că guvernul comunist se făcea că-i plăteşte pe muncitori, iar aceştia se făceau că lucrează. Datele legate de producţie erau întotdeauna amplificate, acesta fiind unul din motivele pentru care a dat faliment regimul comunist. Aceeaşi idee era aplicată şi în ce priveşte numărarea protestanţilor şi ortodocşilor. Ortodocşii susţineau că au milioane de adepţi, dar duminica, doar bisericile protestante erau pline, iar cele ortodoxe erau goale. Biserica protestantă locală declara că are patru sute de membri, dar la slujbele din biserică veneau peste o mie două sute. Biserica Ortodoxă declara că are o mie două sute de membri, dar numai patru sute erau prezenţi. Mai mult, atunci când bisericile ortodoxe erau pline, era vorba de cei de la Oastea Domnului, pe care ierarhii ortodocşi îi considerau adesea, în mod eronat, ca fiind protestanţi.

6. PROGRESUL TEOLOGIC

Începând cu secolul al XVI-lea, ori de câte ori un teolog trecea dincolo de perimetrul teologic al secolului al XIV-lea, era acuzat de calvinism sau latinism. Reacţiile ierarhice erau violente – fie excomunicarea, fie retractarea voluntară sau forţată. Nu cunosc un mecanism eclesiologic care să permită Bisericii Ortodoxe să retracteze sau să schimbe o poziţie ca urmare a iluminării Duhului Sfânt. În vederea faptului că acest mecanism nu este posibil, mă întreb dacă poate exista un dialog între evanghelici şi ortodocşi sau dacă acel *dictum* constantinopolitan din secolul al XVI-lea mai este încă valabil: Când vă schimbaţi, puteţi să vă întoarceţi acasă. Până atunci, nu avem ce discuta!

RĂSPUNS LUI BRADLEY NASSIF

EDWARD ROMMEN

Din punct de vedere ortodox, există foarte puţine lucruri la care s-ar putea obiecta, care ar putea fi corectate sau chiar extinse. Prezentarea perspectivei patristice a unor teme teologice selecte este minuţioasă şi sprijină afirmaţia autorului potrivit căreia, cel puţin în cele patru domenii prezentate, ortodoxia şi evanghelismul sunt compatibile. Acest lucru, la rândul lui, pare să justifice opinia lui potrivit căreia consecvenţa internă îi plasează pe evanghelici şi pe ortodocşi pe aceeaşi poziţie, fără să le dea o altă alternativă decât să se sprijine şi să se susţină reciproc. Cu toate acestea, puţini evanghelici şi chiar şi mai puţini ortodocşi cred că consecvenţa internă îi constrânge să se susţină şi să se întărească reciproc.

O problemă aparte pare să fie etalonul conform căruia se măsoară această consecvenţă internă. După cum recunoaşte chiar autorul, dacă ar fi pus problema compatibilităţii din punctul de vedere al auto-definirii ortodocşilor, răspunsul ar fi fost unul negativ. Pentru cei neiniţiaţi din punct de vedere teologic, evidenţa încurajatoare a împărtăşirii aceloraşi principii de credinţă cu evanghelicii şi beneficiile conceptului cercurilor concentrice, menit să încurajeze dialogul, par să fie călcate în picioare de un angajament anterior pentru unitatea singurei biserici adevărate. În această situaţie, consecvenţa ar presupune tocmai opusul sprijinului şi susţinerii celor care s-au despărţit de biserică.

Unii, mai perspicace din punct de vedere teologic, ar recunoaşte bineînţeles conţinutul teologic împărtăşit cu evanghelicii, dar s-ar întreba de ce consecvenţa cu principiile care guvernează doar sub-seturile teologice ar trebui să fie determinantă în ce priveşte modul lor de abordare a dialogului cu evanghelicii. Fiind convinşi că o submulţime despărţită de întreaga mulţime nu poate fi înţeleasă pe deplin, ei ar insista să fie judecată consecvenţa pe baza fidelităţii faţă de contextul cosmic şi eclezial mai larg. Fără a elimina posibilitatea dialogului, acest

angajament la fidelitate ar stabili nişte limite în ceea ce priveşte măsura şi tipul înţelegerii teologice pe care un teolog ortodox ar fi dispus să o recunoască.

Perspectiva ca evanghelicii să fie forţaţi de consecvenţa cu propria lor definiţie pentru a-i susţine şi sprijini pe ortodocşi nu este una prea probabilă. Cele patru teme teologice care compun definiţia se ridică la nivelul abstract al celui mai mic numitor comun care nu defineşte nicio grupare evanghelică anume. După cum se întâmplă cu toate aceste constructe teoretice, ele nu definesc de fapt un grup existent, ci mai degrabă o entitate imaginară, folosită în scopul dialogului. Cu toate acestea, ţinând cont de individualismul şi diversitatea comunităţii evanghelice, reprezentanţi individuali vor măsura consecvenţa potrivit principiilor care definesc propriul lor sub-grup.

Acest fenomen este foarte vizibil în prezentul volum, unde un autor calvinist vorbeşte despre concesiile teologice care ar putea fi făcute cu uşurinţă de către un arminian. Probabil ar fi fost mai uşor să aleagă un alt standard, cum ar fi afirmaţia făcută la conferinţa „Evangelical Affirmations" din 1989 sau la „Declaraţia de la Cambridge" a Alianţei Evanghelicilor Confesionali (aprilie 1996). Dar acest lucru ar limita cu siguranţă măsura acordului teologic şi numărul evanghelicilor reprezentaţi de un asemenea acord.

În timp ce o auto-definire evanghelică minimalistă este de folos la un nivel abstract, ţinerea împreună a participanţilor prin implicaţiile sale logice s-ar putea să nu ducă la rezultatele dorite. Sprijinul reciproc ar apărea mai degrabă prin implicarea în discuţii limitate, bazate pe un anumit grad de înţelegere, mai degrabă decât încercarea unui dialog inclusiv, care nu ar face altceva decât să scoată în evidenţă diferenţele. Cele patru teme teologice ar putea fi folosite ca o ordine de zi, un indicator al intereselor, o măsurare a înţelegerii la care s-ar putea ajunge mai degrabă decât ca o auto-definire. Cu acest lucru în minte, un teolog ortodox ar putea lua în considerare o serie de discuţii – începând cu

urmaşii lui Wesley, cu care avem cele mai multe în comun, [74] urmaţi de luterani[75] şi probabil de calvinişti.

CONCLUZIE

Bradley Nassif

În cele ce urmează, mă voi concentra doar asupra reacţiilor celorlalţi autori, care par să fie cea mai mare provocare pentru teza mea. Mai exact, este vorba despre ideea că ortodoxia şi mişcarea evanghelică sunt, în mare, compatibile, dar în niciun caz în întregime. Teza mea susţine că Biserica Ortodoxă are într-adevăr o identitate evanghelică, iar această identitate include aceeaşi identitate evanghelică a protestanţilor de astăzi, dar o transcende şi o contrastează în diferite moduri.

Argumentul principal al criticii aduse de părintele Edward Rommen eseului meu este următorul: el consideră că este mai consecvent cu teologia noastră ortodoxă să subliniem lipsa de unitate cu evanghelicii, decât să-i susţinem şi să-i sprijinim datorită angajamentului nostru pentru unitatea bisericii şi a principiilor teologice majore care guvernează viaţa bisericii. Chiar dacă recunoaşte împărtăşirea angajamentelor teologice cu evanghelicii până la un anumit nivel, părintele Edward adresează următoarea întrebare: „De ce consecvenţa cu principiile care guvernează doar sub-seturile teologice ar trebui să fie determinantă în ce priveşte modul de abordare a dialogului cu evanghelicii? Fiind convinşi că un sub-set despărţit de întregul set nu poate fi înţeles pe deplin, ei ar insista să fie judecată consecvenţa pe baza fidelităţii faţă de contextul cosmic şi eclezial mai larg". El recunoaşte în continuare că posibilitatea dialogului rămâne, dar consideră că „acest angajament pentru fidelitate stabileşte nişte limite cu privire la gradul şi tipul de înţelegere teologică pe care un ortodox ar fi dispus să o recunoască".

[74] Vezi *Wesleyan Theological Journal* 26, nr. 1, primăvara, 1991; *The Asbury Theological Journal* 45, nr. 2, 1990.

[75] Luaţi în considerare dialogul luteran-ortodox, *Lutheran-Orthodox Dialogue Agreed Statements* 1985-1989, Lutheran World Federation, Geneva, 1992, citat de Bradley Nassif.

Ca răspuns sunt de acord că un sub-set nu poate fi înţeles pe deplin dacă-l luăm separat de întregul set al viziunii teologice a cuiva cu privire la adevăr. Tocmai acesta este motivul pentru care am atras în mod repetat atenţia în eseul meu asupra diferenţelor cunoscute şi perpetue dinte noi cu privire la rolul tradiţiei, semnificaţia botezului, a euharistiei, a păcatului, a mântuirii, a îndreptăţirii şi a altor domenii esenţiale din teologie. Nădăjduiesc că nu am separat aceste principii majore în analiza mea, cum a făcut părintele Edward; dimpotrivă, am încercat să păstrez în minte viziunea maximalistă a bisericii atunci când am arătat modul în care viziunea mai largă a ortodoxiei este legată în mod inseparabil de credinţa evanghelică pe care o avem în comun. Nu am încercat să găsesc „cel mai mic numitor comun" între ortodocşi şi evanghelici, ci să fiu credincios principiilor care constituie propria definiţie a fiecărui grup.

Dintr-o perspectivă evanghelică, aceasta înseamnă că ortodoxia împărtăşeşte principiile de bază a ceea ce reprezintă identitatea evanghelică protestantă; pe de altă parte, dintr-o perspectivă ortodoxă, evanghelismul este considerat deficitar în ce priveşte aplicarea acelor principii împărtăşite în mod comun, mai ales a celor legate de viziunea bisericii referitoare la relaţia dintre Scriptură şi Tradiţie, la sacramente, la iconografie, la spiritualitate şi la alte domenii esenţiale care sunt legate în mod inseparabil de perspectiva ortodoxă asupra întrupării şi Trinităţii. Sunt de acord că acea comparaţie pe care am făcut-o nu se referea la un grup anume (cum ar fi baptiştii, penticostalii, metodiştii sau alţii), ci la întreaga lume evanghelică, luată *ca mişcare, nu ca denominaţie.* Totuşi, în cadrul acestei mişcări mai largi, mi-am extins analiza pentru a include ariile specifice ale teologiei care ne *despart* de tradiţiile reformate, din moment ce majoritatea evanghelicilor aderă la caracteristicile clasice ale credinţei protestante. Relaţia pe care am creat-o între principiile de bază ale credinţei noastre comun împărtăşite în domeniul cristologiei şi al legăturilor sale cu iconografia, nu este decât un exemplu, dintre multe altele pe care le-am discutat, pentru a ilustra caracterul compatibilităţii dintre noi (în doctrină) şi al incompatibilităţii (în ce priveşte implicaţiile doctrinei).

Probabil că părintele Edward nu a înțeles în întregime ceea ce am încercat să spun sau, mai exact, eu nu am subliniat suficient. El recunoaște că există într-adevăr „un nivel și un tip" de înțelegere teologică cu evanghelicii, dar, în loc să explice și să susțină această înțelegere într-o manieră calificată, el pare să fi comis aceeași greșeală pe care susține că am comis-o eu, și anume separarea sub-setului de întregul set al credinței bisericii. Contrar afirmației sale că aș fi pus un accent prea mare pe sub-set (cercul interior al credințelor împărtășite în mod comun), se pare că el ar dori să pună accent pe principiile mai cuprinzătoare (cercul exterior al unității „unicei biserici autentice") într-o așa măsură încât ajunge fie să le minimalizeze, fie să le separe de problemele teologice de bază care constituie credința noastră comun împărtășită cu evanghelicii. Prin urmare, se cere o perspectivă mai echilibrată, care să le țină pe cele două împreună într-o manieră calificată.

Diferențele noastre în evaluarea compatibilității ortodoxo-evanghelice par să se concentreze asupra întrebării dacă suntem dispuși să ținem laolaltă cele două cercuri ale credinței, măsurând cu grijă și cu un ochi critic valoarea teologică a principiilor comun împărtășite care sunt mai puțin importante și relația lor cu principiile mai cuprinzătoare ale credinței bisericii. Ceea ce constituie în ultimă instanță conținutul și tipul compatibilității existente între ortodocși și evanghelici sunt tocmai acele aspecte teologice, logica și valoarea. Dacă nu mă înșel, următorul pas va fi susținerea reciprocă a acestei credințe evanghelice comun împărtășite, investigarea mai departe a diferențelor deja cunoscute și perpetue și apoi căutarea unor modalități de a exprima în mod vizibil aceste credințe și valori în comunitățile noastre locale de pe întreg globul, fără compromiterea integrității doctrinare.

În ce privește reacția lui Horton, nu pot decât să mă bucur de aspectele asupra cărora suntem de acord, mai ales în ce privește tradiția reformată. Tradiția reformată nu este așa de opusă ortodoxiei cum ne-am aștepta. De dincolo de ocean, frații scoțieni Thomas și James Torrance au încercat să ne arate unele din aceste convergențe; Horton face același lucru de pe o platformă mai conservatoare, dar ecumenică, aici, în Statele

Unite. Prin urmare, terenul este pregătit pentru adâncirea dialogului cu denominaţiile reformate mai conservatoare, dar şi cu corpul reformat de bază (lucru care a început deja în Europa în ultimul deceniu).

Singurele clarificări pe care aş dori să le fac sunt cu privire la metodologia folosită în eseu şi cu privire la nevoia de a vă readuce aminte ce a realizat ortodoxia în ce priveşte doctrina îndreptăţirii. În definirea evanghelicilor, am folosit criteriile dintr-un studiu al lui Mark Noll. Le-am grupat în patru categorii. Totuşi, nu am intenţionat ca aceste categorii să fie aplicate în mod rigid, ci să constituie simpli indicatori ai angajamentului teologic de bază care defineşte mişcarea evanghelică.

În cadrul acestor patru categorii, am mers mult mai departe şi am inclus doctrine specifice pe care multe grupuri cu orientare reformată le consideră centrale pentru Evanghelie (cum ar fi îndreptăţirea, ispăşirea substitutivă şi alte teme). Tot ce am dorit a fost să folosesc cele patru teme majore ca rubrici care cuprind întreaga mişcare evanghelică şi care pot fi folosite în acelaşi timp ca un generic care include mai multe doctrine specifice, pe care evanghelicii cu orientare reformată le consideră importante. Totuşi, nu am dorit să folosesc aceleaşi criterii pentru a defini moştenirea ortodoxă. Doar acele patru criterii ar fi constituit o constrângere prea mare şi ne-ar fi indus în eroare. Am încercat să iau în considerare temele definite de evanghelism şi să studiez modul în care s-a ocupat tradiţia clasică a primului mileniu de acele teme contemporane. Făcând aceasta, am arătat modul în care ortodoxia include, dar în acelaşi timp depăşeşte, aceste patru caracteristici într-un mod care o face să fie diferită, dar totuşi asemănătoare cu mişcarea evanghelică modernă.

La fel ca şi în cazul doctrinei îndreptăţirii, daţi-mi voie să reformulez. Nu există nicio îndoială asupra faptului că unele idei populare ale credinţei ortodoxe, exprimate chiar de creştinii ortodocşi, nu sunt de multe ori reprezentative pentru adevărata credinţă a bisericii. De prea multe ori, credinţa creştină este asemănată cu o călătorie al cărei final poate fi încununat cu răsplata îndreptăţirii, după o viaţă întreagă de fapte bune şi mers la biserică. După cum specifică chiar liturghia botezului,

îndreptăţirea este însă un act care are loc la începutul vieţii creştine, nu la sfârşitul ei. După cum a observat teologul evanghelic de orientare ecumenică Donald Fairbairn, pentru ortodocşi „viaţa creştină nu reprezintă un mijloc de a atinge un scop, ci reprezintă rezultatul în curs de desfăşurare al unei schimbări pe care Dumnezeu a făcut-o deja în ce priveşte statutul nostru înaintea lui Dumnezeu, în ce priveşte relaţia noastră cu Dumnezeu şi natura noastră interioară."[76] Ortodocşii maturi consideră „îndreptăţirea prin credinţă" un act declarativ din partea lui Dumnezeu, dar care este în acelaşi timp personal şi relaţional. Este vorba de acceptarea păcătoşilor în comuniune cu el ca şi cum am fi drepţi. Această comuniune este un proces îndelungat de *theosis*, înrădăcinat în persoana şi lucrarea lui Cristos şi făcut accesibil pentru credincioşi prin acţiunea de îndreptăţire a liturghiei botezului.

În ce priveşte celelalte critici formulate de Horton, acesta este de acord că ortodoxia este mai compatibilă cu credinţa reformată decât s-ar părea la o primă impresie. El dă exemple detaliate de teme comun împărtăşite şi arată care dintre acestea ar putea fi folositoare în ideea unui viitor dialog între ortodocşi şi reformaţi. Astfel, el susţine teza mea, potrivit căreia ortodoxia şi evanghelismul sunt în mare măsură compatibile, chiar dacă există încă obstacole majore care ne stau în cale.

În ce priveşte reacţia părintelui Berzonsky, sunt recunoscător pentru deschiderea lui în ce priveşte teza mea. Dacă vor apărea orice schimbări constructive în relaţia ortodox-evanghelică, acestea nu vor veni fără atitudinea pozitivă a unor preoţi ortodocşi credincioşi cum este el. Nu pot decât să nădăjduiesc şi să mă rog ca tot mai mulţi preoţi ortodocşi să manifeste dorinţa de a învăţa şi de a se lăsa schimbaţi de adevărul credinţei bisericii, chiar dacă o asemenea relaţie şi bună înţelegere între ortodocşi şi evanghelici este încă departe (şi poate rămâne aşa zeci de ani de acum înainte). Cu toate acestea, părintele Berzonsky se întreabă

[76] Donald Fairbairn, *Eastern Orthodoxy, Through Western Eyes*, Westminster John Knox, Louisville, Ky., 2002, p. 124; vezi şi pp. 122-127, 175-178. Ortodocşii şi evanghelicii ar trebui să citească aceste secţiuni pentru a vedea întregul context şi natura compatibilităţii dintre noi în problema îndreptăţirii. De-a lungul întregii cărţi, Fairbairn face distincţia folositoare între perspectiva ortodocşilor „maturi" şi cei „populari" sau „nesofisticaţi".

pe bună dreptate dacă tradiţia reformată este deschisă pentru a îmbrăţişa aceeaşi tradiţie care se găseşte în sânul ortodoxiei. Tradiţia ortodoxă şi tradiţia reformată nu sunt compatibile în totalitate. Totuşi, important e să vedem temele comune care cuprind identitatea evanghelică a reformaţilor protestanţi şi să le comparăm apoi cu identitatea evanghelică a Bisericii Ortodoxe.

Pe parcursul analizei mele, am încercat să identific domenii-cheie ale diferenţelor dintre luterani şi reformaţi pe de o parte şi anabaptişti pe de altă parte cu privire la tradiţie, aceştia din urmă definind Scriptura şi tradiţia foarte diferit de fraţii lor luterani şi reformaţi. În timp ce mă gândeam la acele viziuni diferite privitoare la relaţia Scripturii cu tradiţia, am căutat să rămân credincios viziunii ortodoxe, aşa că am pus-o în antiteză cu viziunea anabaptistă. Dar viziunea anabaptistă este, de asemenea, diferită şi de cea luterană, care este de fapt mai apropiată de cea ortodoxă decât de cea anabaptistă.

Concluzia mea este următoarea: când ne întrebăm cum este ortodoxia în comparaţie cu evanghelismul, trebuie să scoatem în evidenţă acele caracteristici care constituie o identitate comun împărtăşită de-a lungul tuturor tradiţiilor noastre teologice, dar în acelaşi timp să identificăm acele domenii care ne fac diferiţi şi apoi să le atribuim o valoare teologică care poate sau nu determina diviziuni în biserică. Aceasta presupune un efort spiritual unit al capului, inimii şi mâinilor. Presupune o minte care gândeşte critic şi poate face nuanţări fine, o inimă deschisă pentru Dumnezeu şi plină de dragoste pentru fraţi şi mâini doritoare să lucreze cot la cot cu evanghelicii protestanţi în predicarea evangheliei şi în ajutorarea celor oprimaţi şi în nevoi. Berzonsky împărtăşeşte în mod clar acest ţel, aşa că rămâne ca el împreună cu dumneavoastră să judecaţi dacă am reuşit sau nu să-l conving cu privire la limitele în cadrul cărora acest ţel ar putea fi atins.

În final, Hancock-Stefan ridică numeroase probleme teologice care au fost deja tratate, chiar dacă nu le-am tratat într-o manieră structurată, sistematică, cum a fost reacţia lui. Pe scurt, aceste probleme reflectă preocuparea unui baptist est-european: nominalismul şi relaţia sa

cu necesitatea unei credinţe personale pentru mântuire, relaţia dintre Cristos şi biserică, biserica şi canonul Scripturii şi, în final, tainele cinei Domnului şi a botezului credincioşilor.

Sunt cu toată sinceritatea alături de Hancock-Stefan în preocuparea lui pentru credinţa autentică în toate actele sacramentale ale bisericii. De prea multe ori, preoţii ortodocşi au trecut prin ritual, dar, cel puţin aparent, cu foarte puţină credinţă şi fără să înţeleagă ce înseamnă toate acele ritualuri. În acest sens, evanghelicii i-ar putea ajuta pe ortodocşi, folosind propria noastră teologie ca un mijloc inspirat de educare şi evanghelizare. Întreaga tradiţie monastică stă întocmai ca o mişcare spirituală aflată în creştere în cadrul bisericii, pentru a corecta păcatul nominalismului şi al religiei populare. Nu trebuie să fii baptist ca să fi de acord cu Hancock-Stefan; este suficient să fii ortodox credincios.

Bineînţeles, vor exista în continuare diferenţe în ce priveşte botezul copiilor mici şi alte probleme asemănătoare. Modul în care am interpretat practica bisericii de primire a convertiţilor ne-sacramentali ar trebui cel puţin să deschidă uşa dialogului cu evanghelicii ne-sacramentali. Dacă am accepta validitatea botezului iniţial al baptiştilor în numele Sfintei Treimi ca bază a convertirii la ortodoxie – din partea unei persoane care nu a cunoscut iniţial şi nu a înţeles rostul acestui ritual sau care a primit Duhul Sfânt înainte sau după botez, după moda pasajelor excepţionale observate în cartea Faptele Apostolilor – atunci acest lucru ar însemna că delimitările bisericii nu sunt strict rezumate la limitele canonice ale Bisericii Ortodoxe. Cât de departe merge acest lucru şi ce înseamnă el pentru compatibilitate şi pentru unitate, rămâne de văzut. Dar în mod clar, dacă negăm în întregime autenticitatea botezului credinţei, nu putem să reprezentăm cu credincioşie Biserica Ortodoxă. Hancock-Stefan este un baptist şi un creştin bun, dar perspectiva lui asupra evanghelicilor este prea parohială pentru a fi cu adevărat reprezentativă pentru familia mai largă a evanghelicilor sau a creştinătăţii istorice, fie că face parte din tradiţia ortodoxă, catolică sau reformată magisterială.

În concluzie, sunt recunoscător tuturor celor care au participat la dialog şi care mi-au reflectat cu îngăduinţă lucrarea. Sunt convins că

atât comunitatea evanghelică, cât şi cea ortodoxă se află la o răscruce de drumuri în istoria bisericii. Am încercat să aduc argumentele de bază pentru o nouă paradigmă a relaţiilor ecumenice care să confere speranţa transformării trecutului în resurse pozitive pentru regrupare şi înnoire. În funcţie de măsura în care cele două părţi sunt dispuse să răspundă acestui dialog global care se naşte, relaţiile noastre fie se vor reîntoarce în izolaţionismul erei preecumenice, fie vor schimba cursul istoriei. Speranţa mea este pentru cea de-a doua variantă. Dacă acest lucru se va întâmpla, următoarea etapă, plină de curaj, ar fi ca evanghelicii şi ortodocşii să facă paşi unii înspre alţii (de la bază înspre vârf), să rafineze concluziile la care am ajuns noi aici şi să exploreze noi modalităţi în care credinţele noastre comun împărtăşite pot fi exprimate în mod vizibil în comunităţile noastre locale din întreaga lume.

CAPITOLUL AL DOILEA

Sunt compatibile Ortodoxia și evanghelismul? Nu

O perspectivă evanghelică

MICHAEL HORTON

Una dintre cele mai bune modalități de a recunoaște paradigmele lingvistice diferite ale ortodoxiei și ale evanghelismului este să studiem cuprinsul oricărei lucrări principale și secundare de ortodoxie. Vom găsi note legate de botez, îndumnezeire, energiile lui Dumnezeu, recapitulare, *theosis* și altele asemănătoare, dar vom observa absența notabilă a unor probleme legate de păcatul originar, har, îndreptățire, sfințire, ispășirea substitutivă și alți termeni asemănători care sunt familiari protestanților – sau cel puțin au fost cândva.

Este o supra-simplificare, dar în general, se poate spune că, în timp ce sistemele teologice apusene urmează de cele mai multe ori un model trinitarian reflectat în crezul apostolic, accentul se pune adesea pe lucrarea persoanelor decât pe unitatea lor perihoretică și pe natura unirii hipostatice a Dumnezeului-Om. Acest lucru devine mai evident în cel de-al doilea articol, unde teologia vestică are tendința de a considera cristologia ca un mijloc esențial de a ajunge la soteriologie. Astfel, sunt subliniate răstignirea și învierea ca apogeu al răscumpărării umane. În patristica răsăriteană și în teologia bizantină, accentul cade însă pe întrupare. Isus Cristos, Dumnezeul-Om nu, este cine este doar pentru a putea fi mântuitor, el este mântuitorul tocmai prin faptul că este cine este.

Dacă privim ca definitorii primele cinci secole, teologia ortodoxă gravitează în jurul problemelor de natură cristologică și de aceea este posibil să găsim o mulțime de citate pentru ipostază, arianism și *filioque*, dar prea puține pentru vină, pelagianism, iertare, împăcare și reconciliere.

În multe cazuri, discuţiile ulterioare dintre partenerii din Răsărit şi din Apus scot la iveală un considerabil asentiment în ce ţine de esenţă, în ciuda diferitelor taxonomii. În alte cazuri însă – şi nu în cele nesemnificative – diferenţele sunt evidente şi lipsite de ambiguitate. Argumentul acestei lucrări va fi că (1) dialogul ecumenic, folositor de altfel, a scos la iveală un acord considerabil între ortodocşi şi protestanţii evanghelici şi că (2) aceste rezultate nu sunt mai numeroase decât neînţelegerile care ne ţin la distanţă de o comuniune ecleziastică vizibilă.

ACORDURILE

Scriptura şi liturghia

Indiferent ce anume ar lipsi din afirmaţiile oficiale ale teologiei ortodoxe, liturghia ortodoxă conţine de multe ori o esenţă evanghelică şi chiar citate biblice directe. Criticile protestante ale canonului messei romano-catolice ca o corupere a vechii liturghii sunt chiar mai inadecvate la adresa ortodoxiei, chiar dacă au păstrat unele trăsături deranjante, cum ar fi rugăciunea pentru morţi. Ortodocşii înţeleg că încrederea în Dumnezeu este modelată de practică, dar şi de credinţă: *lex orandi, lex credendi* – după cum ne rugăm, aşa ne este credinţa.

Protestanţii evanghelici au avut tendinţa – cel puţin în spaţiul anglofon – unei perspective reducţioniste în ce priveşte Scriptura şi tradiţia. Datorită acestei tendinţe generale, reformaţii sunt priviţi de multe ori – incorect – de către prieteni şi aliaţi ca fiind înaintaşii individualismului modern. Uitând că Martin Luther a făcut faimoasa afirmaţie: „Iată poziţia mea" în contextul unei curţi de justiţie şi nu al unui marş pentru drepturile individuale, criticii au sugerat de multe ori că reformaţii au vrut să studieze singuri Biblia şi să descopere singuri înţelesul acesteia de la zero. Dacă acest lucru este valabil în anumite tendinţe fundamentaliste şi evanghelice, nici măcar nu se apropie de intenţia protestanţilor reformaţi.

Pe lângă crezurile ecumenice, atât tradiţia luterană, cât şi cea reformată şi-au creat propriile mărturisiri şi cateheze, care au avut un statut

obligatoriu în toate comunităţile lor. Chiar dacă reprezintă standarde secundare (Scriptura fiind primară), aceste simboluri au considerat ca fiind de la sine înţeles faptul că toţi credincioşii se formează în comunitate şi nu ca indivizi separaţi. Scrierile lui Calvin abundă în citate ale bisericii primare într-o aşa măsură încât este pe drept considerat a fi un teolog patristic. În timpul exilului de la Geneva la Strasbourg, Calvin a început să lucreze la o ediţie în franceză a predicilor lui Hrisostom, acesta reprezentând pentru el poate cea mai apropiată influenţă patristică în afară de Augustin.[1] Era, de asemenea, iubitor de Irineu, de Ioan Damaschinul (*De fide orthodoxa*), de Atanasie, de Ciprian (cu privire la care şi-a exprimat gândurile în *Învăţăturile religiei creştine*) şi alţii. Nu este un lucru surprinzător ca un teolog patristic evanghelic precum Christopher A. Hall să dedice părinţilor bisericii apreciativa introducere la scrierile sale despre Calvin, Luther şi Wesley.[2]

Odată recunoscut faptul că tradiţia trebuie să treacă de testul Scripturii şi că include şi decrete care uneori se contrazic, Calvin este destul de pregătit să fie călăuzit de reflecţiile antice în interpretarea pe care o dă el Scripturii. „Căci o venerez în inima mea şi doresc să fie onorată de toţi".[3] „În felul acesta, noi îmbrăţişăm de bună voie şi considerăm sinoadele din vremea bisericii primare ca fiind sfinte, cum este de exemplu Sinodul de la Niceea, de la Constantinopol, Conciliul Efes I, Conciliul de la Calcedon şi altele, care s-au preocupat de greşeli ce trebuiau respinse – cel puţin în ce priveşte învăţătura credinţei."[4] Ultima critică adusă unor chestiuni lipsite de importanţă s-a referit la picturile interioare, care nu au fost considerate niciodată de către creştinii apuseni ca fiind relevante. Potrivit spuselor lui Calvin, conciliile mai recente (din evul mediu apusean) n-au mai avut pietatea, atenţia acordată

[1] Vezi Richard Muller, *The Unaccommodated Calvin: Studies in the Foundation of a Theological Tradition*, Oxford University Press, Oxford, 2000, p. 27.

[2] Vezi Christopher A. Hall, *Reading Scripture with the Church Fathers*, InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 1998, p. 200.

[3] John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, John T. McNeil (ed.), trad., Ford Lewis Battles, Westminster, Pa, 1960, 4.9.1., p. 1166.

[4] *Ibid.*, 4.9.8., p. 1177.

exegezei biblice şi dragostea pentru adevăr pe care o aveau sinoadele de demult.[5]

Am putea spune că Scriptura reprezintă învăţătura, iar tradiţia reprezintă învăţătorul. Într-un anumit sens, Scriptura este atât învăţătura, cât şi învăţătorul (*analogia fidei*), dar în alt sens, tradiţia ar putea fi asemănată cu ceea ce filosoful Alasdair MacIntyre numeşte „o lungă conversaţie" a poporului lui Dumnezeu pe măsură ce este condus în Scripturi de către învăţătorii săi. Pe lângă crezuri şi mărturisiri, au fost puşi la loc de onoare în tradiţiile luterane şi reformate doctori ai bisericii, pastori şi învăţători. Cu toate acestea, biserica – structura şi funcţionarii săi – este privită ca având mai degrabă o funcţie ministerială, decât una magisterială. Nicio conştiinţă nu poate fi constrânsă dincolo de Cuvânt, dar cei credincioşi recunosc importanţa supunerii faţă de biserică şi învoirea împreună într-o unitate a mărturisirii. „Spiritele libere" erau disciplinate şi nu încurajate în bisericile reformate. Reformaţii au fost în strânsă legătură cu această tradiţie patristică şi, într-o mai mică măsură, bizantină. Iar dacă noi începem uneori istoria bisericii cu reformatorii, aceştia erau preocupaţi de legătura lor cu părinţii bisericii din Răsărit şi Apus.

Creaţia şi căderea

Ţinând cont de faptul că la acest volum contribuie şi teologi ortodocşi nu este necesar ca cineva din afara spaţiului lor să încerce să le explice dogmele. În acelaşi timp, ar fi de folos să descriem domeniile de posibilă înţelegere şi făcând aceasta ne poate fi de folos (sau cel puţin mie) să afirmăm care ar fi câteva din motivele principale. Lipsa de înţelegere din partea mea va fi corectată de ceilalţi în reacţiile lor.

Una dintre secţiunile mele preferate din cursul de patristică este cea despre Irineu, un părinte din secolul al II-lea, care a condus lupta împotriva gnosticismului. Era în joc integritatea creaţiei şi a creatorului. În diversele secte gnostice, „natura" era o categorie negativă, iar mântuirea era concepută în termeni de eliberare de existenţa temporală,

[5] *Ibid.*

fizică, trecătoare. Evanghelia lui Mani era o luptă cosmică între dumnezeul rău al creaţiei şi dumnezeul bun al izbăvirii de lumea materială. Pornind mai ales de la texte din Ioan şi Pavel, Irineu a apărat bunătatea Dumnezeului unic, cel care a creat lumea şi a izbăvit-o, nu care a izbăvit scântei divine din înlănţuirea lor în materie.

Potrivit teologiei răsăritene (cel puţin după înţelegerea mea), natura nu a fost niciodată desăvârşită, dar nu a fost nici coruptă. În funcţie de alegerile oamenilor, natura îşi putea continua cursul înspre completitudine şi desăvârşire sau putea fi coruptă. Dar nimic nu se poate compara cu opoziţia între natură şi har din scrierile lui Augustin şi ale celor mai influenţi autori apuseni. Toate fiinţele umane de după cădere au în ele imaginea divină, însă participarea la asemănarea cu dumnezeirea este speranţa centrală a viziunii ortodoxe cu privire la transformarea escatologică. John Meyendorff rezumă acest contrast:

> Modul în care este privit omul în creştinismul răsăritean se bazează pe noţiunea de „participare" în Dumnezeu. Omul nu a fost creat ca o fiinţă autonomă, auto-suficientă; natura sa este într-adevăr proprie doar în măsura în care există „în Dumnezeu" sau „în har". Prin urmare, harul este cel care-i dă omului dezvoltarea sa „naturală"...
>
> Într-un text faimos din *Ambigua* 41, Maximilian enumeră cinci polarităţi care trebuie depăşite de om (ca microcosmos): Dumnezeu şi creaţia, inteligibilul şi sensibilul, raiul şi pământul, paradisul şi lumea, bărbatul şi femeia. Polarităţile au fost ascuţite de păcat şi considerate a fi de neînvins prin simpla puterea umană. Doar omul Isus, pentru că el este şi Dumnezeu, a putut să le învingă. El este noul Adam şi în el creaţia poate fi din nou în comuniune cu creatorul şi în armonie cu ea însăşi.[6]

Chiar cu pericolul de a scoate prea mult în evidenţă diferenţele dintre Răsărit şi Apus, influenţa neoplatonismului lui Augustin este uneori mai pronunţată la autorii vestici, decât la cei ortodocşi. După părerea mea, ambele tradiţii sunt prea dependente de Platon şi de neoplatonism

[6] John Meyendorff, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, Mowbrays, Londra, 1974, pp. 138, 142.

şi este dificil să învinovăţim Vestul de deprecierea naturii create, dacă ţinem cont de abundenţa tendinţelor origeniene şi alexandrine din majoritatea scrierilor ortodoxe. În acelaşi timp, triumful antitezei augustiniene natură-har i-a determinat pe mulţi dogmaticieni luterani şi reformaţi să aprecieze criticile venite din Est. „Patriarhul Fotie merge până acolo încât să spună, cu referire la doctrinele apusene, că orice credinţă în «păcatul naturii» este o erezie", scrie Meyendorff.[7] Istoricul bizantin Constantine Tsirpanlis observă că Grigorie de Nazianz aruncă vina căderii nu asupra trupului lui Adam, ci asupra minţii sale.[8] Calvin critică, considerând drept maniheistă, orice confuzie între natura creată şi la înclinaţia pentru păcat (concupiscenţă):

> La o parte acum cu cei care îndrăznesc să treacă numele lui Dumnezeu în dreptul propriilor (lor) greşeli, pentru că afirmăm că oamenii sunt răi prin natură! Ei caută cu perversiune lucrarea lui Dumnezeu în propria stricăciune, când ar trebui mai degrabă să o caute în acea natură intactă şi necoruptă a lui Adam... Prin urmare, afirmăm că omul este corupt prin viciere naturală, dar o viciere care nu s-a născut din natură. Negăm faptul că s-a născut din natură pentru a arăta că este o calitate întâmplătoare care vine peste om şi nu un atribut substanţial care a fost implantat de la început. Cu toate acestea, îl numim „natural" pentru ca nici un om să nu creadă că se poate obţine printr-o purtare rea, din moment ce-i ţine legaţi pe toţi oamenii printr-un drept ereditar... Astfel dispar mofturile prosteşti ale maniheiştilor, care, atunci când au formulat ideea naturii rele a omului, au îndrăznit să-şi imagineze existenţa unui alt creator pentru acesta, pentru a ascunde faptul că atribuiau dreptăţii lui Dumnezeu cauza şi începutul răului.[9]

Este de interes faptul că această critică mai veche adusă tradiţiei catolice apusene este de fapt repetată *mutatis mutandis* de către reformaţi şi succesorii acestora.

---

[7] *Ibid.*, p. 143.

[8] Vezi Constantine N. Tsirpanlis, *Introduction to Eastern Patristic Thought and Orthodox Theology*, Liturgical Press, Collegeville, Minn., 1991, p. 50.

[9] Calvin, *Institutes*, 2.1.10-11, pp. 253-55.

Teologia Răsăritului creştin a acordat, de regulă, mai multă atenţie aspectului cosmic şi comun al creaţiei şi mântuirii – ţinându-le pe amândouă împreună – în timp ce teologia occidentală a avut tendinţa de a se concentra mai mult pe naturi, în şi prin ele însele, luate separat de schemele escatologice. Astfel, ortodoxia a fost mai predispusă să vadă natura şi harul ca fiind interdependente şi nu ca nişte străini sau chiar duşmani ontologici. (Vom susţine mai târziu că teologia reformată a formulat o critică asemănătoare la adresa Bisericii Romano-Catolice, încercând să schimbe antinomia de la natură-şi-har la păcat-şi-har – adică dintr-o categorie ontologică într-una etică.)

În ciuda diferenţelor mari pe care le vom explora, există şi o mare măsură de înţelegere între ortodoxie şi teologia reformată în ce priveşte natura păcatului. Mi se pare că există un mare grad de diversitate chiar între scriitorii ortodocşi pe această temă. Vsevolod Palachovsky, preot şi teolog al Bisericii Ortodoxe din Paris, aduce următoarele explicaţii:

> Întreaga viaţă ne este condiţionată de neascultarea noastră iniţială, care nu este doar a lui Adam, ci şi a noastră pentru că, în el şi prin el, cu toţii am păcătuit. Pe lângă această stare de păcat, pe care îl putem numi păcat ontologic, avem şi acţiuni păcătoase sau păcate propriu-zise... Ele reprezintă coruperea fundamentală a omului de la cădere, care în cele din urmă a dat naştere păcatului. Omul păcătuieşte pentru că a devenit păcat.[10]

Această perspectivă este de departe identică cu perspectiva apuseană, mai ales în formularea sa reformată. Părintele Palachovsky merge chiar mai departe şi face următoarea afirmaţie: „Păcatul originar a introdus stricăciunea în natura omului."[11] El citează liturghia bizantină (care este, la rândul ei, un citat din Eclesiast): „Nu este nimeni sub soare care să nu păcătuiască."[12] În disputa dintre ortodoxie şi romano-catolicism

[10] V. Palachovsky & C. Vogel, *Sin in the Orthodox Church and in the Protestant Churches*, trad. Charles Schaldenbrand, Desclee, New York, N.Y., 1966, pp. 9-10.

[11] *Ibid.*, p. 35.

[12] *Ibid.*, p. 17.

în ce priveşte *donum superadditum,* teologia reformată a stat cu consecvenţă alături de ortodoxie:

> Potrivit învăţăturii ortodoxe, înainte de cădere, omul nu era nici muritor, nici nemuritor; ambele posibilităţi îi aparţineau, sau probabil ar trebui să spunem că, dacă viaţa lui se derula potrivit unui plan divin, atunci trebuia să fie în mod necesar nemuritor. În învăţătura ortodoxă, căderea omului în păcat nu reprezintă o lipsă de supunere a puterilor mai slabe în faţa raţiunii, ci mai degrabă o schimbare de opinie a fiinţei umane, care, după ce fusese cu faţa spre Dumnezeu, era acum întoarsă cu faţa înspre natură.[13]

Catehismul publicat de Arhidieceza Greacă din America de Nord şi de Sud în 1960 face următoarea declaraţie:

> Ce e mai trist este că aceste duble consecinţe ale păcatului originar al strămoşului nostru, care sunt de obicei cunoscute sub denumirea de păcat moral sau păcat fizic, nu erau limitate doar la persoana culpabilă, ci erau transmise ca o boală ereditară tuturor descendenţilor care, fiind roade stricate ale unui pom stricat, sunt născuţi copii ai mâniei şi condamnării.[14]

Deşi Răsăritul nu a acceptat înţelesul deplin al păcatului originar, şi anume includerea sentimentului de vină, dar şi a stricăciunii, aceste acorduri sunt importante şi slujesc ca o reacţie faţă de acuzaţiile pelagiene perpetue din partea teologilor apuseni.

Întruparea şi răscumpărarea

Ortodoxia creştină este cunoscută prin intermediul duşmanilor săi şi, după cum toată lumea ştie, ereziile specifice pe care le-a confruntat o anume biserică, la vremea şi în contextul ei, au implicaţii în ceea ce priveşte accentele ortodoxiei ce au rezultat de aici. Prinsă între cele mai decisive lupte din istoria bisericii – excesele antiohiene şi alexandrine – întruparea reprezintă steaua călăuzitoare a cristologiei atât pentru

[13] *Ibid.*, p. 34-35.

[14] Constantine N. Callinicos, *The Greek Orthodox Catechism*, Greek Archidiocese of North and South America, New York, N.Y., 1960, p. 23.

teologia apuseană protestantă, cât şi pentru cea răsăriteană. Ortodoxia nu a despărţit niciodată lucrarea lui Cristos de persoana lui Cristos, cum s-a întâmplat de multe ori în Vest. Întruparea nu este doar o condiţie premergătoare a răscumpărării noastre, ci este începutul său. Mai mult decât atât, ortodoxia a înclinat să limiteze formularea la termenii esenţiali în dezbaterile cristologice şi trinitariene, spre deosebire de numeroasele speculaţii medievale din Occident.[15]

Legătura apropiată între cristologie şi soteriologie, ca şi cea dintre creaţie şi răscumpărare, este o corecţie folositoare adusă unor tendinţe reducţioniste din formulările apusene care pierd din vedere dimensiunea escatologică şi cosmică a întrupării şi alte evenimente mântuitoare din lucrarea lui Cristos. După cum au recunoscut şi Irineu şi părinţii capadocieni, există un accent inconfundabil în Scriptură pus pe triumful cosmic al Dumnezeului-Om asupra „puterilor şi domniilor" care au ţinut sub robie lumea creată de Dumnezeu. Poziţia identificată de Gustav Aulen drept motivul *Christus Victor* este o trăsătură importantă a teologiei biblice, dar a fost deseori neglijată de soteriologia apuseană.

Cu toate acestea, creştinismul răsăritean a recunoscut şi alte motive biblice, la fel de importante. Creştinii apuseni (şi probabil şi unii din Răsărit) ar fi surprinşi să vadă la Irineu, de exemplu, un accent nu doar pe recapitulare, ci şi pe cruce ca jertfă şi ispăşire pentru vina păcatului, dar şi ca victorie asupra puterii păcatului. Catehismul lui Callinicos răspunde la întrebarea: „De ce această moarte pe cruce?" cu următorul răspuns:

> Pentru ispăşirea mâniei divine împotriva noastră. Pe drept, noi eram vinovaţi şi trebuia să fim pedepsiţi pentru ca ordinea morală a lumii, care fusese distrusă, să poată fi reinstaurată. Dar, pentru a-l împăca pe Dumnezeul infinit, era nevoie de o victimă infinită; şi aşa ceva pământul nu putea da, în ciuda faptului că nu a încetat niciodată să ofere sacrificii sângeroase, care vorbeau de un păcat

[15] Cum este, de exemplu, cazul controversei *asinus* în nominalismul târziu, referitor la întrebarea dacă Fiul ar fi putut fi la fel de bine întrupat într-un măgar pentru a răscumpăra omenirea. *Cf.* Heiko Augustinus Oberman, *The Harvest of Medieval Theology*, Harvard University Press, Cambridge, 1963, pp. 250, 255-258.

universal. Din această cauză, mântuitorul s-a oferit pe sine ca jertfă de ispăşire pe cruce. Prin natura sa umană, era reprezentant al celor vinovaţi; prin natura sa divină, ne-a oferit răscumpărarea datorată lui Dumnezeu; şi pentru că a fost crucificat pentru noi, el a împăcat dreptatea divină, a împăcat toate lucrurile în el şi ne-a dat răscumpărarea „prin sângele lui" (Efeseni 1:7).[16]

În cele din urmă, există domenii în care există acord cu privire la relaţia bisericii cu această răscumpărare pe care Dumnezeu a obţinut-o în Cristos. În multe dintre mişcările evanghelice populare, eclesiologia (doctrina cu privire la biserică) întâmpină probleme dificile. De multe ori, biserica este văzută mai degrabă ca ceva mai mult ca o asociaţie voluntară de indivizi, decât ca o instituţie vizibilă, prin care singurul ei cap şi mijlocitor mântuieşte, sfinţeşte şi îşi extinde comunitatea. Din acest punct de vedere, bisericile reformate ocupă o poziţie undeva între eroarea sacerdotală, pe de o parte şi respectul în general scăzut al evanghelismului faţă de rolul bisericii şi al sacramentelor, pe de altă parte. Pe lângă legătura dintre creaţie şi desăvârşire, întrupare şi răscumpărare, natură şi har, cristologie şi soteriologie, se adaugă legătura apropiată dintre această ultimă pereche şi eclesiologie. Biserica nu este doar suma totală a celor mântuiţi, ci şi o lucrare invizibilă a Cuvântului, a sacramentelor şi a disciplinii, teatrul pământean al harului lui Dumnezeu. Drept urmare, Calvin citează aprobator faimoasa replică a lui Ciprian: „În afara bisericii nu există mântuire", iar confesiunile şi catehismele reformate coincid. „Cine nu-şi ia biserica drept mamă nu-l poate avea pe Dumnezeu ca tată", ne avertiza Calvin. „Ba mai mult, în afara ei, nimeni nu poate nădăjdui la vreo iertare de păcate sau vreo mântuire, după cum mărturisesc Isaia şi Ioel."[17]

În timp ce ortodocşii susţin ideea preoţiei care trebuie respinsă pe aceleaşi baze de pe care este criticată dogma romano-catolică, printre cei din urmă există o tendinţă şi mai mare de a privi rolul bisericii ca ministerial (i.e. evanghelic), mai degrabă decât magisterial (i.e. legal),

[16] Callinicos, *The Greek Orthodox Catechism*, p. 29.

[17] Calvin, *Institutes*, 4.1.4., p. 1016.

iar acest lucru oferă un cadru interesant de discuţii ulterioare. În catehismul său, părintele Callinicos adresează următoarea întrebare: „Cum reuşeşte biserica să ne sfinţească?". Răspunsul său, „Prin cuvântul lui Dumnezeu şi prin taine,"[18] este identic cu cel al luteranilor, reformaţilor şi protestanţilor. Asemănările dintre perspectiva lui Calvin cu privire la cina Domnului şi cea a ortodocşilor, mai ales în ce priveşte *sursum corda* şi hrănirea escatologică prin unirea mistică cu Cristos sunt profunde.

DEZACORDURILE

După ce am trecut în revistă pe scurt o serie de puncte de comun acord productiv explorate în prezent, voi încerca să abordez mai departe o strategie la fel de dezamăgitoare, de data aceasta cu privire la neînţelegerile dintre cele două tradiţii. Este cu siguranţă nevoie de tratări mult mai aprofundate ale subiectului, dar ne vom concentra doar asupra a ceea ce evanghelismul preţuieşte cel mai mult.

Scriptura şi Tradiţia

Majoritatea evanghelicilor au fost martorii unei proliferări acerbe a sectelor care susţin că au descoperit adevăratul înţeles al Scripturii, care fusese uitat de toţi ceilalţi pe întreg parcursul istoriei bisericii. Nicăieri religia independentă nu a caracterizat mai mult omenirea decât în istoria bisericii americane. În faţa acestui scandal, nu este deloc surprinzător că mulţi evanghelici sunt atraşi de stabilitatea ortodoxiei ca instituţie. Ba mai mult, o reacţie antimodernistă, de înţeles, împotriva fluxului heraclitic (pe care autorul şi psihiatrul Robert Jay Lifton l-a numit „sinele schimbător") i-ar putea determina pe unii să încline înspre o stare parmenidiană – pentru a-şi recâştiga echilibrul personal într-o mare a schimbării. Totuşi, este clar faptul că Biserica Ortodoxă şi protestantismul ortodox[19] abordează Scriptura şi Tradiţia, ca de altfel şi

[18] Callinicos, *The Greek Orthodox Catechism*, p. 39.

[19] În acest context, „protestantismul ortodox" este pus în contrast cu liberalismul protestant (n.e.).

coordonarea acestora, în mod diferit. La fel ca romano-catolicismul, şi Răsăritul a acceptat de regulă cel puţin anumite tradiţii post-apostolice ca fiind egale în autoritate cu Scriptura. Daniel Clendenin aduce argumente destul de bune pentru a le reaminti protestanţilor de contextul istoric al perspectivei ortodoxe referitoare la acest subiect.[20] De exemplu, Irineu a dezvoltat o perspectivă riguroasă cu privire la autoritatea episcopală (dar nu papală, cum susţin interlocutorii noştri ortodocşi) şi un criteriu extern pentru identificarea adevăratei biserici şi deosebirea ei de falsa biserică. Gnosticii susţin şi ei autoritatea Scripturii, bineînţeles, dar când şi-au urmărit linia genealogică, nu au putut revendica nici măcar un singur apostol. Ca episcop al secolului al II-lea, Irineu putea revendica o linie de descendenţă directă, la fel ca şi alţi episcopi ortodocşi. Acest test nu se găseşte în Scriptură şi a fost din partea lui Irineu mai mult un argument al bunului simţ, decât o dogmă.

În faţa ereziilor, revendicarea tradiţiei şi a succesiunii apostolice devin mai pronunţate, în ciuda accentului din Noul Testament pus pe succesiunea lucrării apostolice şi nu a apostolilor în sine. Cu toate acestea, se pare că Irineu nu a avut perspectiva devenită standard, începând cu secolul al V-lea, printre scriitorii ortodocşi şi romano-catolici Scriind împotriva ereziilor, el încerca să-şi susţină argumentele cu „dovezi din Scriptură", din moment ce Scriptura reprezintă „baza şi stâlpul credinţei noastre". Pe de altă parte, „când sunt combătuţi din Scripturi, adaugă el cu privire la oponenţii săi, ei se întorc împotriva Scripturilor şi le acuză, ca şi cum nu ar fi corecte, nu ar avea autoritate şi ar fi ambigue, ca şi cum adevărul nu ar putea fi extras din ele de către cei ignoranţi în ce priveşte tradiţia."[21]

[20] Daniel B. Clendenin, *Eastern Orthodox Christianity: A Western Perspective*, Baker, Grand Rapids, Mi., 1994. „În primele secole de creştinism, biserica s-a luptat cu tot felul de încercări ale ereticilor gnostici şi arieni de a utiliza Scriptura în scopuri proprii. Vincenţiu de Lerins, de exemplu, se plânge în *Commonitorium* că toţi ereticii susţin că au suport biblic pentru poziţiile lor. Drept răspuns, biserica primară a creat noţiunea de tradiţie, regula sau canonul adevărului creştin, pentru a putea face diferenţa dintre adevărata şi falsa exegeză a Cuvântului" (pp. 155-156).

[21] Irineu, „Against Heresies", în *The Ante-Nicene Fathers*, vol. 1, ed. Alexander Roberts & James Donaldson, T & T Clark, Edinburgh, 1899, pp. 414-415.

Chiar dacă luăm în calcul considerentele contextuale, protestanţii clasici vor întâmpina dificultăţi, încă de la început, în discuţiile cu teologii ortodocşi. Cele două grupări pleacă de la metode teologice diferite *(prolegomena)*, iar acest lucru devine vizibil în orice dezbatere ulterioară, indiferent de poziţie. Pentru evanghelici, ortodoxia nu este mai de succes decât romano-catolicismul în explicarea (1) modului în care Scriptura justifică normele extracanonice şi (2) modului în care o asemenea practică înlătură dificultăţile varietăţii interpretative. Există sinoade care contrazic alte sinoade chiar şi în anumite momente din perioada patristică şi este destul de suspect faptul că Părinţii înşişi şi-au privit propriile concluzii ca fiind obligatorii pentru simplul motiv că se bazau pe datele deduse direct sau indirect din mărturia apostolică existentă în Scriptură. Faptul că avem o tradiţie infailibilă, care interpretează un text infailibil, nu face altceva decât să ne producă şi mai mari dificultăţi. Cine interpretează tradiţia infailibilă? În ortodoxie există diversitate; este biserica mai clară în interpretarea Scripturilor decât Scriptura în ce priveşte propria interpretare?

Potrivit teologiei reformate, inspirată din sursele patristice, Scriptura judecă biserica şi nu invers. Isus a judecat „tradiţia bătrânilor" deoarece aceasta contrazicea în mod evident învăţătura Scripturii (Matei 15: 2, 6). Pavel aduce o mustrare similară în Coloseni 2:8. Bineînţeles, apostolul neamurilor se referă la tradiţie şi în sens pozitiv. El îi avertizează pe tesaloniceni să se depărteze de oricine care nu vorbeşte „după învăţătura pe care a primit-o de la noi" (2 Tesaloniceni 3:6). „Aşadar, fraţilor, staţi tari şi ţineţi învăţăturile în care aţi fost învăţaţi, fie prin cuvânt, fie prin epistola noastră" (2 Tesaloniceni 2:15).

Însă aceste versete sugerează exact opusul disputei ortodoxe. Tradiţiile despre care este vorba erau limitate la cele învăţate „fie prin cuvânt, fie prin epistola noastră" de către apostoli, nu de o tradiţie vie care a fost transmisă prin succesiunea apostolică. Chiar şi în vremea când canonul nu era disponibil, Pavel a restricţionat tradiţia autoritară la învăţăturile apostolilor, pe care noi le avem acum exact sub forma la care s-a referit Pavel: „epistola noastră". Singura dată când Pavel s-a mai referit la tradiţie este în Galateni 1:14, unde mărturiseşte că a persecutat biserica

mai mult decât ceilalţi – fiind „foarte zelos pentru tradiţiile strămoşilor mei". Argumentul său în acest prim capitol, adresat unei biserici aflate în pericolul de a defavoriza realitatea evangheliei în favoarea umbrelor legii, susţine că revelaţia lui Dumnezeu, dată profeţilor şi apostolilor săi, stă în picioare uneori chiar şi în faţa tradiţiilor strămoşeşti.

Miezul diferenţelor dintre noi apare cu privire la principiul material: îndreptăţirea numai prin har, numai în credinţă, doar datorită lui Cristos. Aici, separarea între cele două comuniuni devine mai evidentă.

Păcatul şi liberul arbitru

Faimoasa replica a lui Anselm către prietenul său imaginar Boso: „Nu ţi-ai dat încă seama ce grav e păcatul tău" se aplică tuturor confesiunilor noastre, mai cu seamă în această vreme de optimism cu privire la capacitatea umană. În ciuda punctelor de comun acord pe care le-am menţionat mai sus, Răsăritul creştin are, după părerea noastră, o perspectivă neadecvată cu privire la păcat. Aceasta reiese clar din modul în care este tratat păcatul originar, excluzând din discuţie vina moştenită şi îmbrăţişând o perspectivă sinergică a regenerării, precum şi una terapeutic cu privire la harul care îndreptăţeşte.

Pentru a fi cinstiţi faţă de perspectiva ortodoxă, trebuie să ne aducem aminte că paradigma dominantă este una relaţională şi transformatoare. Umanitatea se află într-un pelerinaj – de la inocenţă la mortalitate şi apoi la imortalitate. Este o mişcare de la chip la asemănare, de la bunătatea naturală la cea morală. Părintele Palachovsky aduce următoarea explicaţie:

> Am fost făcuţi după chipul său prin creaţie, dar trebuie să devenim ca el prin noi înşine, prin propria noastră voinţă liberă. Suntem chipul lui Dumnezeu prin destinul nostru primordial, dar asemănarea cu Dumnezeu depinde de voinţa noastră...

Natura umană nu a rămas intactă, după cum dau învăţătură unii teologi, ci a devenit coruptă. Cu toate acestea, această corupere nu merge atât de departe pe cât susţin teologii protestanţi.[22]

[22] Palachovsky & Vogel, *Sin in the Orthodox Church and in the Protestant Churches*, pp. 31, 35.

Trebuie să apreciem categoriile gândirii ortodoxe pe această temă, din moment ce contextul dezvoltării patristice timpurii a fost cel al gnosticismului, maniheismului şi al ereziilor înrudite acestora, conform cărora creaţia şi răscumpărarea se află în opoziţie. Materia a fost, prin natura ei, păcătoasă deoarece a fost în mod intrinsec temporală şi nu eternă, schimbătoare şi nu statică, fizică şi nu spirituală şi aşa mai departe. Păcatul a fost atribuit unui fatalism cosmic înrădăcinat în dualismul ontologic. Era normal ca părinţii bisericii să confrunte acest determinism şi dualism păgân cu un accent pus pe responsabilitatea şi libertatea omului, dar şi pe bunătatea creatorului Dumnezeu (şi prin urmare a oricărei naturi pe care a creat-o).[23] Există unele texte ale Sf. Augustin, în special descrierea pe care o face el păcatului originar, care se apropie foarte mult de considerarea naturii în sine ca fiind păcătoasă.[24] Acest lucru este respins cu vehemenţă de reformaţi şi de succesorii acestora.

Totuşi, chiar dacă ar admite acest aspect important, ortodoxia pare să nege afirmaţii biblice clar referitoare la această importantă întrebare. Stricăciunea şi caracterul muritor nu sunt nici pe departe singurele categorii în învăţătură biblică. Cu toate acestea, după cum scrie şi Constantine N. Tsirpanlis în prezentarea pe care o face perspectivei ortodoxe, „păcatul lui Adam a fost o alegere personală şi un act personal, nu o vină colectivă, nici un «păcat al naturii». Drept urmare, vina moştenită este imposibilă... Cu alte cuvinte, posteritatea lui Adam a moştenit consecinţele păcatului său, adică moartea fizică şi caracterul muritor al omului, boala şi stricăciunea, obscuritatea sau distorsiunea imaginii lui Dumnezeu, dar nu păcatul lui personal."[25] John Meyendorff susţine că în teologia ortodoxă nu este loc pentru „conceptul de păcat moştenit..., chiar dacă se recunoaşte că natura umană a atras asupra sa

[23] *Cf.* Sf. Augustine, *City of God*, trad Gerald Walsh,, Image Books, New York, N.Y., 1958, vol. 12, cap. 3-5.

[24] *Ibid.*, vol. 13, cap. 13-16. Vezi şi Sf. Augustine, *Confessions*, vol. 1, cap. 7; vol. 21, cap. 27. În româneşte, *Confesiunile lui Augustin*, trad. Eugen Munteanu, Editura Nemira, Bucureşti, 2003, 2006, n.e.

[25] Tsirpanlis, *Introduction to Eastern Thought and Orthodox Theology*, p. 52.

consecinţele păcatului lui Adam".[26] De fapt, „există într-adevăr un consens în patristica greacă şi bizantină cu privire la faptul că moştenirii căderii este identificată ca fiind în esenţă o moştenire a caracterului muritor şi nu a păcătoşeniei, aceasta din urmă fiind doar consecinţa faptului că omul este muritor".[27] Opoziţia dintre cei doi adami nu este văzută în termenii vinei şi iertării, ci în cei ai morţii şi vieţii," adaugă el, citând 1 Corinteni 15: 47-48.[28]

1 Corinteni 15:47-48 reprezintă o latură minunată şi deseori trecută cu vederea a mesajului despre păcat şi har, după cum susţin teologi reformaţi ca Geerhardus Vos, Herman Ridderbos şi, mai recent, Richard Gaffin.[29] Ortodoxia oferă o înţelegere profundă cu privire la acest aspect, dar, prin faptul că prezintă jumătate de adevăr ca şi cum ar fi tot adevărul, ignoră elementele juridice evidente şi drept urmare ne lasă nu doar cu o relatare incompletă, ci şi cu una greşită. Putem privi păcătoşenia ca o consecinţă a mortalităţii şi nu invers, când Scriptura afirmă atât de clar că „păcatul a intrat în lume printr-un singur om şi prin păcat moartea; şi astfel moartea a trecut asupra tuturor oamenilor, pentru că toţi au păcătuit" (Romani 5:12)? „Căci plata păcatului este moartea" (Romani 6:23). Aici în Romani 6, „plata" reprezintă o categorie legală similară – o datorie pe care o avem de plătit. Mărturia biblică pentru plata datoriei de către mântuitor este atât de evidentă, încât nu este nevoie de nici un citat. Limbajul Noului Testament pentru păcat (condamnarea legii) şi răscumpărare (îndreptăţire, reconciliere, achitare) este fără îndoială judiciar în aceeaşi măsură în care este relaţional.

Chiar şi cei care nu au săvârşit în persoană păcatul lui Adam, se fac totuşi vinovaţi de acel păcat (Romani 5:14). „Căci judecata venită de la unul, a adus osânda" (v. 16) şi „prin greşeala unuia singur, moartea a domnit prin el singur" (v. 17). „Astfel dar, cum printr-o singură greşeală, a venit

[26] Meyendorff, *Byzantine Theology*, p. 133. În româneşte, *Teologia bizantină*, Editura IBMBOR, Bucureşti, 1996, n.e.

[27] *Ibid.*, p. 145.

[28] *Ibid.*, p. 146.

[29] Vezi Richard Gaffin, *Resurrection and Redemption*, P & R Publishing, Phillipsburg, N.J., 1978.

o osândă, care a lovit pe toţi oamenii..." (v. 18). Am păstrat în mod special corolarul celui de-al doilea Adam pentru discuţia de mai jos. Pavel mai spune încă o dată, pentru o mai puternică impresie: „Prin neascultarea unui singur om, cei mulţi au fost făcuţi păcătoşi..." (v. 19). Moartea vine prin păcat, moştenit cu toată puterea şi vina lui. Prin urmare, consecinţele sunt moştenite. Aceasta este logica lui Pavel în acest text.

Perspectiva ortodoxă exclude păcatul originar, în timp ce perspectiva wesleyană recunoaşte atât păcatul originar, cât şi stricăciunea originară sau caracterul muritor. În ciuda distorsiunilor lui Augustin (şi ale romano-catolicilor) cu privire la păcat şi natură, articularea confesională a păcatului originar de către protestanţi este prin urmare mai consecventă cu întreaga învăţătură a Scripturii, chiar dacă trebuie să acorde mai multă importanţă accentului pe nemurirea celui de-al doilea Adam.

Răscumpărarea

Teologiile neoortodoxe au pregătit terenul pentru reevaluarea pe scară largă a tradiţiei apusene în termenii categoriilor de „relaţional" vs. „legal". De la Harnack la Pinnock, protestanţii au supus unei critici acerbe ceea ce au numit „legalismul augustinian". Probabil în parte datorită societăţii în care trăiesc mulţi teologi evanghelici, cu cultura ei terapeutică în care dreptatea trebuie să facă loc în orice clipă dragostei, explicaţia apostolului Pavel cu privire la cum este Dumnezeu, în Cristos, adică „neprihănit, şi totuşi să socotească neprihănit pe cel care crede în Isus" (Romani 3:26) şi-a pierdut din atracţie în rândul unui mare număr de teologi. Diferenţa dintre cele două categorii este diferenţa dintre un „tribunal" şi „sufrageria unei familii". Primul este, fără discuţie, roman, în timp ce a doua pare a se sugera că e în întregime biblică.

Aceasta este întocmai perspectiva exprimată de teologii ortodocşi moderni, precum Christos Yannaras:

> O mare lipsă de înţelegere şi distorsionare a adevărului eclezial despre abolirea morţii prin crucea lui Cristos a apărut deja în Occident în primele secole şi a dominat progresiv climatul spiritual. Tertulian, Augustin, Anselm şi Toma

> d'Aquino sunt punctele de reper în formarea şi impunerea acestei distorsiuni care a fost, în cele din urmă, declarată învăţătura oficială a bisericii apusene la Conciliul de la Trent (1545-1563). Este o problemă de interpretare legalistă a imaginilor biblice despre „răscumpărarea" pe care Cristos a plătit-o cu moartea sa pe cruce... În învăţăturile lui Luther şi mai târziu ale lui Calvin, nu este vorba pur şi simplu de dreptatea divină, ci de mânia lui Dumnezeu care trebuie potolită prin jertfa lui Cristos pe cruce.[30]

Yannaras nu poate privi această perspectivă decât ca fiind una „sadică", ducând „de asemenea la îndreptăţirea egocentrică".[31] Fiind individualistă şi legalistă, această teologie nu poate recunoaşte răscumpărarea eclezială şi cosmică ce vine de la Dumnezeu care ne iubeşte cu pasiune.

Teologii ortodocşi ar trebui să încerce să înţeleagă surpriza celor care au văzut atât în Vechiul, cât şi în Noul Testament un accent constant pe crucea lui Cristos ca „plata datoriei", „împăcare", „jertfă", „satisfacţie" şi altele asemenea. Recunoscând importanţa temei *Christus Victor,* teologia reformată a recunoscut totuşi biruinţa lui Cristos asupra satanei, asupra caracterului muritor al omului, asupra răului şi asupra puterilor demonice drept urmare a faptului că a împlinit planului Tatălui de potolire a mâniei lui Dumnezeu împotriva păcatului. Chiar şi într-unul dintre cele mai clare texte despre *Christus Victor,* apostolul Pavel pare să facă această legătură:

> Pe voi, care eraţi morţi în greşelile voastre şi în firea voastră pământească netăiată împrejur, Dumnezeu v-a adus la viaţă împreună cu el, după ce ne-a iertat toate greşelile. A şters zapisul cu poruncile lui, care stăteau împotriva noastră şi ne era potrivnic, şi l-a nimicit, pironindu-l pe cruce. A dezbrăcat domniile şi stăpânirile şi le-a făcut de ocară înaintea lumii, după ce a ieşit biruitor asupra lor prin cruce. Coloseni 2:13-15

---

[30] Christos Yannaras, *Elements of Faith: An Introduction to Orthodox Theology,* trad. Keith Schram, T & T Clark, Edinburgh, 1991, pp. 111-113. În româneşte, *Abecedar al credinţei,* Editura Bizantină, 2007, n.e.

[31] *Ibid.,* p. 113.

Ultima afirmaţie depinde de cea care o precede. Puterea pe care o are satana asupra noastră a fost în mare parte propria regulă a lui Dumnezeu, o temă paulină recurentă, dar odată ce aceasta a fost satisfăcută prin substituirea păcătoşilor cu Cristos, puterile şi domniile au fost dezarmate. „Spectacolul public" este o scenă dintr-o sală de tribunal în care Dumnezeu îl judecă pe Fiul său în locul nostru.

Iată deci încă o dată că această perspectivă evidenţiază atât motivul *Christus Victor,* cât şi pentru motivul substituirii, în timp ce accentul ortodox pare să nu poată accepta tocmai premisa (mânia lui Dumnezeu împotriva păcătoşilor) care ar constitui contextul biruinţei lui Cristos. El nu a învins moartea doar prin întrupare, ci şi „prin patimile lui":

> Ca să rezolve problema neascultării omului, care a avut loc la începuturi în jurul unui pom, „s-a făcut ascultător până la moarte, şi încă moarte de cruce"; reparând, rectificând acea neascultare apărută din pricina unui pom, prin ascultarea realizată prin punerea pe un pom (lemnul crucii)... Totuşi, prin cel de-al doilea Adam suntem împăcaţi, fiind făcuţi ascultători până la moarte. Căci nu am fost datori nimănui altcuiva decât lui, ale cărui porunci le-am nesocotit încă de la început.[32]

Observaţi că afirmă despre noi că eram datori faţă de porunca pe care noi am nesocotit-o încă de la început – prin Adam. Drept urmare, oamenii „nu sunt îndreptăţiţi în ei înşişi, ci prin venirea Domnului."[33] Aşadar, nu există nicio bază pentru „a ne încrede în faptele dreptăţii."[34]

Este important să recunoaştem că, deşi avem de-a face cu o anumită artificialitate a jurisprudenţei romane – sau, mai direct, a feudalismului medieval – în discuţiile din Apus (mai ales în ce-l priveşte pe Anselm), reformaţii au criticat explicit aceste tendinţe, zidind totuşi pe ele. Este greu să înlăturăm caracterul legal al Vechiului Testament. De fapt, după cum au arătat cercetări mai recente, mare parte din Vechiul Testament poate fi citit ca un document al unui legământ în contextul tratatelor

[32] Irineu, „Against Heresies", p. 544.

[33] *Ibid.*, p. 499.

[34] *Ibid.*, p. 550.

de suzeranitate din Orientul Apropiat.[35] Dacă nu recunoaştem caracterul legal al economiei mozaice, implicând strict ritualul pentru rămânerea în ţară şi cerând vărsarea de sânge pentru iertarea păcatelor şi anticiparea în profeţi a unui rob care va purta vina păcătoşilor, Vechiul Testament îşi pierde miza şi Noul Testament îşi pierde revendicarea împlinirii tuturor tipurilor şi umbrelor.

Îndreptăţirea

Paralela între primul şi cel de-al doilea Adam din Romani 5 strânge laolaltă corolarul „dublei imputări": vina lui Adam şi neprihănirea lui Cristos. Aparenta negare a păcatului originar din partea ortodocşilor şi reticenţa acestora în ce priveşte categoriile legale nu pot decât să conducă la o negare a imputării neprihănirii lui Cristos sau a „îndreptăţirii". Teologii ortodocşi se îndepărtează deseori de orice discuţie legată de îndreptăţire socotind-o dezbatere apuseană, chiar dacă este vorba de dezbaterea care a stat la baza controversei dintre Isus şi farisei, a controversei dintre apostolul Pavel şi galateni şi a autorului cărţii Evrei cu iudaizatorii, care voiau să se întoarcă la umbrele ritualului templului evreu, inclusiv la jertfele acestuia. „Neprihănirea care vine prin fapte" este pusă în opoziţie cu „neprihănirea care vine prin credinţă", nu pentru că faptele şi credinţa sunt câtuşi de puţin opuse, ci pentru că neprihănirea cerută de dreptatea lui Dumnezeu se găseşte numai în Cristos. Ea trebuie atribuită sau creditată – termeni care îşi au originea la apostolul Pavel şi nu la protestanţi.

În acest moment, diverse texte pot fi trimise ca dovadă încoace şi încolo, dar este puţin probabil ca teologii ortodocşi să găsească textele noastre satisfăcătoare, din moment ce nu acceptă ideea asumată de aceste texte. De exemplu, evanghelia pe care o găsim în Scriptură (Luca 18:14) spune că vameşul credincios s-a dus acasă îndreptăţit o dată pentru totdeauna, spre deosebire de fariseu, care a încercat să-şi obţină neprihănirea prin propriile eforturi (poate chiar cu ajutorul harului, din

[35] *Cf.* Meredith G. Kline, *The Treaty of the Great King: The Covenant Structure of Deuteronomy*, Eerdmans, Grand Rapids, Mi., 1963.

moment ce-i mulţumeşte lui Dumnezeu că el nu este ca vameşul de alături). După demonstrarea faptului că sfinţii din Vechiul Testament au fost îndreptăţiţi numai prin credinţă, apostolul Pavel anunţă: „Celui ce nu lucrează, ci crede în cel ce socoteşte pe păcătos neprihănit, credinţa pe care o are el, îi este socotită ca neprihănire. Tot astfel, David îl numeşte fericit pe omul acela pe care Dumnezeu, fără fapte, îl socoteşte neprihănit" (Romani 4:5-6). Pavel ne spune că o persoană nu este îndreptăţită atunci când încetează să trăiască o viaţă păcătoasă, ci câtă vreme încă este păcătoasă şi că Dumnezeu ne atribuie îndreptăţirea fără fapte – dar nu pur şi simplu fără fapte sau prin fapte făcute cu ajutorul harului lui Dumnezeu, ci prin credinţa fără fapte. Găsim aceeaşi construcţie cu un capitol înainte în Romani:

> Dar acum s-a arătat o neprihănire pe care o dă Dumnezeu, fără lege – despre ea mărturisesc Legea şi proorocii, – şi anume neprihănirea dată de Dumnezeu, care vine prin credinţa în Isus Cristos, pentru toţi şi peste toţi cei ce cred în el. Nu este nici o deosebire. Căci toţi au păcătuit şi sunt lipsiţi de slava lui Dumnezeu. Şi sunt socotiţi neprihăniţi, fără plată, prin harul său, prin răscumpărarea care este în Cristos Isus. Pe el Dumnezeu l-a rânduit mai dinainte să fie, prin credinţa în sângele lui, o jertfă de ispăşire, ca să-şi arate neprihănirea lui... Romani 3:21-25

Negarea acestui fapt nu este un lucru mărunt pentru apostoli, după cum relatează cu tristeţe chiar apostolul Pavel:

> Fraţilor, dorinţa inimii mele şi rugăciunea mea către Dumnezeu pentru israeliţi este să fie mântuiţi. Le mărturisesc că ei au râvnă pentru Dumnezeu, dar fără pricepere: pentru că, întrucât n-au cunoscut neprihănirea pe care o dă Dumnezeu, au căutat să-şi pună înainte o neprihănire a lor înşişi, şi nu s-au supus astfel neprihănirii pe care o dă Dumnezeu. Căci Cristos este sfârşitul Legii, pentru ca oricine crede în el, să poată căpăta neprihănirea. Romani 10:1-4

Chiar înainte de aceasta, apostolul Pavel a susţinut că mântuirea nu „atârnă nici de cine vrea, nici de cine aleargă, ci de Dumnezeu care are milă" (Romani 9:16), iar mai târziu, în capitolul 11, îi va avertiza pe

creştinii dintre neamuri că nu trebuie să se bazeze pe descendenţa lor, pentru că, dacă urmaşii trupeşti ai lui Avraam ar putea fi înlăturaţi pentru a face loc credincioşilor dintre neamuri, Dumnezeu cu siguranţă că nu va ezita să-i înlăture pe cei dintre neamuri care îşi pun încrederea în propria lor cooperare cu Dumnezeu.

Indiferent dacă suntem ortodocşi, romano-catolici sau protestanţi, trebuie să reţinem cu toţii acest lucru. Doar prin încrederea în meritul lui Cristos şi nu prin cooperarea noastră cu harul suntem îndreptăţiţi. Doar prin primirea mesajului apostolic şi nu prin urmărirea liniei genealogice a apostolilor este acceptată o persoană sau o biserică de către Dumnezeu.

Identificând în aceste pasaje din Noul Testament o distincţie clară între lege şi evanghelie – dintre care prima porunceşte fără a face nicio promisiune şi fără a oferi niciun ajutor, iar cea de-a doua dăruieşte fără să poruncească sau fără să judece – teologia reformată observă la teologia ortodoxă o confuzie gravă asupra acestui punct. În ciuda faptului că ortodocşii folosesc Noul Testament în limba greacă (ca de altfel şi Septuaginta), părintele Palachovsky citează textul din Fapte 2:38 în traducerea Vulgata, o traducere eronată: „Ispăşiţi-vă".[36] Termenul grecesc *metanoeō* (pocăinţă) este transformat în porunca latină „Ispăşiţi-vă" şi acest lucru duce la aceeaşi confuzie a îndreptăţirii şi meritului ispăşirii pe care îl găsim şi în soteriologia romano-catolică. El face diferenţa între *peccata leviora* şi *pecata graviora,* ultima fiind evident cea la care se referă Ioan când spune: „Oricine este născut din Dumnezeu, nu păcătuieşte" (1 Ioan 3:9).[37]

Chiar şi catehismul părintelui Callinicos adresează întrebarea: „Pe ce bază va judeca Cristos lumea?", iar răspunsul este: „ Pe baza evangheliei sale". Oricine crede în ea şi acţionează în concordanţă cu ceea ce spune ea, va sta la dreapta Judecătorului... Credinţa în Cristos fără fapte bune nu este îndeajuns pentru a ne mântui. De asemenea, nici faptele bune în sine nu sunt suficiente pentru a ne mântui. Mântuirea noastră

[36] Vezi Palachovsky & Vogel, *Sin in the Orthodox Church and in the Protestant Churches*, p. 14.

[37] *Ibid.*, p. 16.

va fi rezultatul unei vieţi virtuoase, pătrunse şi pecetluite de sângele nepreţuit al singurului Fiu al lui Dumnezeu.[38] Citându-l aprobator pe Augustin, părintele Palachovsky spune că păcatele de fiecare zi „pot fi curăţate prin: (1) recitarea *Miserere*i, (2) pomana dată săracilor şi (3) postul."[39]

Daniel Clendenin, care se prezintă ca fiind un evanghelic interesat de studiul ortodoxiei, oferă o interpretare înţelegătoare a acestei poziţii:

> Teologii ortodocşi susţin că în Occident, doctrina păcatului şi a mântuirii au fost dominate pe nedrept de categorii legale şi juridice. Aceste categorii nu sunt doar extrem de negative şi străine de spiritul creştinătăţii răsăritene, spun ei, dar atunci când li se permite să domine, reprezintă de fapt distorsiuni ale mesajului biblic. Ernst Benz sugerează că acest cadru legal predomină în gândirea apuseană (atât cea catolică, cât şi protestantă). El observă cum apostolul Pavel (acel mare gânditor vestic) îşi încadrează Epistola către Romani în termenii legii divine şi ai dreptăţii, categorii care sunt luate probabil din legea civilă romană, iar această idee de îndreptăţire prin credinţă răspunde întrebării referitoare la modul în care oamenii vinovaţi pot sta în faţa unui Dumnezeu drept. Benz sugerează că Biserica Catolică în mod special, cu doctrinele penitenţei şi indulgenţelor, conceptele cu privire la biserică, la rolul preotului, la canoanele legii, s-a dezvoltat în această direcţie legalistă. Acest accent pe conceptele legale, în contrast cu ideea unirii mistice perpetuate în Răsărit, este văzută de ortodocşi ca „adevăratul aspect care uneşte din punct de vedere teologic Apusul şi-l separă de Răsărit."[40]

Clendenin observă corect că această poziţie este ireconciliabilă cu poziţia adoptată de reformaţi:

> În *Institutele* sale, Calvin descrie îndreptăţirea prin credinţă ca „balamaua pe care se învârte adevărata religie" şi în definiţia sa foarte exactă a doctrinei, el o compară cu o graţiere dintr-un tribunal divin: „Tot aşa cum un om socotit

[38] Callinicos, *The Greek Orthodox Catechism*, p. 31.

[39] Palachovsky & Vogel, *Sin in the Orthodox Church and in the Protestant Churches*, p. 47.

[40] Clendenin, *Eastern Orthodox Christianity*, p. 122.

nevinovat de un tribunal imparţial este îndreptăţit, la fel un păcătos este socotit îndreptăţit de Dumnezeu când îşi declară neprihănirea." În istoria teologiei ortodoxe, pe de altă parte, este interesant să urmărim absenţa aproape totală a oricărei menţionări a ideii de îndreptăţire prin credinţă.[41]

Clendenin merge mai departe şi sugerează că avem nevoie de echilibrul accentului ortodox pe unirea mistică şi de accentul protestant pus pe aspectul legal.[42] E adevărat că o teologie paulină adevărată va pune accentul atât pe unirea mistică şi pe „adunarea" tuturor lucrurilor în Cristos pe de o parte, cât şi pe îndreptăţirea individuală şi reconciliere pe de altă parte. Totuşi, modul în care ne raportăm la cele două este extrem de important. Orice perspectivă a unirii şi recapitulării care neagă faptul că unica bază pentru acceptarea divină a păcătoşilor este neprihănirea lui Cristos şi care neagă faptul că singurul mijloc de primire a acestei neprihăniri este atribuirea ei prin credinţă, fără fapte, este o negare a evangheliei. Calvin a dezvoltat în mod special o doctrină a unirii mistice cu Cristos şi ea reprezenta de fapt punctul central al gândirii sale, legând îndreptăţirea şi sfinţirea într-o legătură inseparabilă, din moment ce ambele depind de Cristos şi de beneficiile sale.

Mă întreb cum ar interpreta interlocutorii noştri ortodocşi următoarea concluzie: din perspectiva mea, atât teologia ortodoxă, cât şi cea romano-catolică tind să amestece categoriile ontologice cu cele etice – Estul dintr-o preferinţă pentru o creaţie bună, care învinge răul, iar Vestul din pricina înclinaţiei înspre confundarea păcatului cu creaţia. Mi se pare că în special linia paulină de gândire ne obligă să facem diferenţa dintre categoria ontologică şi cea etică, fără a le pune pe cele două în opoziţie şi fără a lăsa ca o parte să o înghită pe cealaltă. Dumnezeu a făcut lumea şi a văzut că este bună. Nici un rău nu poate fi atribuit naturii în sine. Şi cu toate acestea, teologia apuseană recunoaşte în mod corect că păcatul a devenit o moştenire a existenţei umane. Făcând deosebirea clară dintre bunătatea ontologică a naturii şi decăderea etică

[41] *Ibid.*, p. 123.

[42] *Ibid.*, p. 124.

ce face imposibilă obţinerea prin mijloace proprii a mântuirii chiar şi de către cei mai corecţi din punct de vedere moral, putem susţine integritatea creaţiei şi desăvârşirea acesteia, fiind în acelaşi timp cinstiţi faţă de atribuirea vinei care duce la moarte. În acest fel, se poate evita atât o formă subtilă de maniheism, cât şi un semipelagianism.

Clendenin vede „un sinergism foarte clar sau o cooperare între harul lui Dumnezeu şi efortul uman" în *Filocalii*.[43] Dar Clendenin ia acest lucru ca o nouă declaraţie din partea lui Iacov: „Astfel, credinţa fără fapte şi faptele fără credinţă sunt respinse în egală măsură."[44] Mai este încă o concesie, care ar putea fi făcută cu uşurinţă de orice protestant arminian care împărtăşeşte perspectiva ortodoxă cu privire la sinergism (i.e. regenerarea ca roadă a cooperării liberului arbitru cu harul), şi anume: „Accentul ortodox pus pe importanţa răspunsului uman faţă de harul lui Dumnezeu, care în acelaşi timp respinge în mod clar mântuirea prin fapte, este un antidot sinergist sănătos împotriva oricăror tendinţe antinomice care ar rezulta din înţelegerea juridică (distorsionată) cu privire la mântuire."[45]

Am inclus acest lucru deoarece mi se pare că abordarea lui Clendenin este tipică pentru multe reacţii evanghelice atât la ortodoxie, cât şi la romano-catolicism. „Echilibrul" ar presupune atât lipsa de negare pelagiană a harului, cât şi ceea ce el numeşte „respingerea antinomică" a sinergismului. Cu toate acestea, această concluzie mi se pare greşită din două motive. În primul rând, este simplistă. Teologia reformată pune accentul pe „importanţa răspunsului uman la harul lui Dumnezeu" la fel de mult ca orice altă teologie, dar în acelaşi timp neagă ceea ce Clendenin consideră „un antidot sinergist sănătos împotriva oricăror tendinţe antinomice." Potrivit perspectivei noastre asupra Scripturii, sinergismul nu este niciodată sănătos, iar în ce priveşte calitatea sa de antidot împotriva tendinţelor antinomice, nu poate fi vorba decât de o vindecare care face

[43] *Ibid.*, p. 135. *Filocaliile* reprezintă o colecţie de texte scrise între secolul al IV-lea şi al V-lea de maeştri spirituali ai tradiţiei creştine ortodoxe. Publicată mai întâi în greacă în 1782 şi tradusă apoi în slavonă şi, mai târziu, în rusă, *Filocaliile* au exercitat o influenţă mai mare decât orice altă carte în afară de Biblie în istoria recentă a Bisericii Ortodoxe.

[44] *Ibid.*, p. 136.

[45] *Ibid.*, p. 158.

mai mult rău decât o boală. Ca să fim drepţi, trebuie să recunoaştem faptul că Clendenin îi încurajează pe ortodocşi să nu respingă cu totul teme biblice cum ar fi îndreptăţirea prin credinţă, ca fiind denaturări ale lui Augustin.[46] Totuşi, faptul că pierde din vedere aceste teme biblice nu înseamnă doar că lasă pe dinafară piese de puzzle, ci că transformă complet imaginea din puzzle. Ortodoxia are multe accente sănătoase, dar negarea seriozităţii depline a păcatului şi, în consecinţă, marea apreciere a posibilităţilor liberului arbitru o împiedică să recunoască esenţa evangheliei.

Sfinţirea

Dacă prin antinomianism înţelegem a fi îndreptăţit fără constrângere (a fi declarat drept, nu făcut drept) o dată pentru totdeauna în momentul în care nu mai avem privirea aţintită asupra noastră, ci asupra lui Cristos şi a meritului său care este de ajuns pentru iertarea tuturor păcatelor din toate vremurile, atunci mărturisesc şi eu că sunt un antinomian. Dar, bineînţeles, învăţătura reformată clasică a susţinut întotdeauna sfinţirea – procesul de conformare întru asemănarea cu Cristos. Teologia reformată a băut multă vreme din aceeaşi fântână a înţelepciunii cu creştinii din Răsărit în ce priveşte această realitate a noii creaţii şi a înnoirii care-i duce chiar acum pe credincioşi „din slavă-n slavă". Dar s-a opus oricărei tendinţe de a confunda îndreptăţirea cu sfinţirea, sfinţirea fiind scopul îndreptăţiri şi nu baza acesteia.

John Meyendorff aduce o explicaţie folositoare a doctrinei ortodoxe despre *theosis* care, după părerea mea, ar putea fi înţeleasă într-o manieră asemănătoare cu teologia evanghelică:

> Omul Isus este Dumnezeu din punct de vedere hipostatic şi, prin urmare, în el există o „comunicare" *(perihoresis – circumincessio)* a „energiilor" divine şi umane. Această „comunicare" este valabilă de asemenea pentru cei care sunt „în Cristos". Dar aceştia reprezintă bineînţeles ipostaze umane şi nu sunt uniţi cu Dumnezeu în mod hipostatic, ci numai „prin har" sau „prin energie."[47]

[46] *Ibid.*

[47] Meyendorff, *Byzantine Theology*, p. 164.

De fapt, Meyendorff face distincţia foarte clară între perspectiva ortodoxă şi pelagianism, dar apoi reafirmă perspectiva sinergistă care stă la baza dezbaterii dintre teologia reformată şi rivalii acesteia: „Omul nu poate fi îndumnezeit prin propria lui activitate sau „energie" – acest lucru ar constitui pelagianism – ci prin „energia" divină, faţă de care activitatea sa umană este ascultătoare; între cele două există o «sinergie» care constituie baza relaţiei dintre cele două energii în Cristos."[48]

În ciuda faptului că respinge pelagianismul, Meyendorff ne confirmă suspiciunea că ortodoxia reflectă un consens semipelagian. Chiar dacă sună a suprasimplificare grosolană, mulţi dintre noi considerăm acest lucru ca o diferenţă de grad, chiar dacă este una importantă. În ce măsură putem spune că ar contribui oamenii la propria mântuire? „În parte". Nici unul dintre aceste răspunsuri nu justifică relatarea biblică cu privire la păcat dintr-o perspectivă evanghelică clasică şi nici nu ne dă siguranţa pe care o avem în „vestea bună".

Escatologia

Nu avem aici spaţiul necesar pentru a ne referi, chiar şi pe scurt, la alte domenii de interes. Totuşi, aş dori să ating o problemă care este legată îndeaproape de cea precedentă: starea finală. În timp ce multe dintre ideile lui Origen au fost condamnate ca fiind tributare păgânismului, lucrările *De hominis* şi *Oratio Catechetica* ale lui Grigore de Nyssa scot în evidenţă natura restauratoare a pedepsei lui Dumnezeu. Încă o dată, se pare că modelul transformaţional *theosis* devine o credinţă care controlează, deci care înlătură celelalte învăţături biblice. Părintele Tsirpanlis descrie perspectiva ortodoxă dominantă cu privire la acest subiect:

> În perspectiva lui Grigore de Nyssa, pedeapsa prezentă, ca şi cea viitoare, sunt educaţionale, o cale de a ajuta sufletul să se întoarcă la Dumnezeu... Prin urmare, pedeapsa căderii are efecte medicinale. Perspectiva lui Grigore cu privire la mântuire se referă la un proces de *catharsis* al sufletului dintr-o materie prefăcută, nesinceră a răului printr-un purgatoriu şi prin forţa divină a

[48] *Ibid.*

dragostei lui Dumnezeu pentru omenire. Sf. Grigore de Nyssa se numără cu siguranţă printre cei mai mari părinţi ai primelor patru secole care consideră răscumpărarea lui Cristos ca mijloc de a atinge un scop, scopul fiind reconsacrarea întregului univers lui Dumnezeu.[49]

Cel puţin acest autor discerne mai multe ecouri de la Platon decât de la apostolul Pavel. Chiar şi satana are potenţialul de a fi mântuit de faptele lui Cristos, spune Grigore, ca parte a procesului de reconsacrare.[50] Având în vedere rolul definitoriu pe care-l are ascultarea umană prin liberul arbitru, dezvoltarea umanităţii întru asemănarea cu Dumnezeu tinde să eclipseze intervenţiile divine în istoria omenirii. Nu putem decât să discernem asemănarea acestei gândiri nu doar cu cea a lui Origen, ci şi cu formulările capadociene şi ideea stoicismului şi neoplatonismului. Părintele Tsirpanlis susţine mai departe că „mântuirea universală este posibilă deoarece liberul arbitru al omului moşteneşte în mod intrinsec bunătatea [sic] şi este bun prin natura sa ca trăsătură principală a sufletului raţional care este la rândul său plenitudinea oricărui bine, din moment ce este făcut după chipul lui Dumnezeu."[51]

Dar cum rămâne cu cei care, în ciuda bunătăţii liberului lor arbitru şi a sufletului lor ca izvor a tot ce e bun, nu cooperează suficient cu planul lui Dumnezeu pentru creaţie? „Atunci, după înviere, focul va arde cu atât mai tare, cu cât va avea mai multe de ars".[52] În ciuda pasajelor dificile cu privire la finalitatea şi severitatea judecăţii de pe urmă şi a lipsei oricărui mandat scriptural cu privire la purgatoriu, încrederea ortodocşilor în puterea morală a oamenilor reduce orizontul la tema transformării cosmice. Perspectiva ortodoxă cu privire la *soteria* (mântuire) „este mai inclusivă şi mai puternică decât termenul romano-catolic de «răscumpărare» şi «împăcare» sau decât cel protestant de «îndreptăţire»", susţine părintele Tsirpanlis.[53] Dar este oare mai inclusiv? Nu este

[49] Tsirpanlis, *Introduction to Eastern Patristic Thought and Orthodox Theology*, p. 69-70.

[50] *Ibid.*, p. 70.

[51] *Ibid.*, p. 74.

[52] *Ibid.*, p. 75.

[53] *Ibid.*, p. 13.

oare mai probabil ca, prin identificarea *soteria* cu *theosis*, să fi îngustat de fapt măsura a ceea ce ortodoxia poate cuprinde din întreaga mărturie a Bibliei?

CONCLUZIE

Ortodoxia are o perspectivă corectă asupra creaţiei, dar nu merge destul de departe în ce priveşte căderea. Cu alte cuvinte, suntem de acord cu ortodocşii în ceea ce priveşte faptul că, dacă n-ar fi existat nicio cădere în păcat, umanitatea ar fi intrat, prin continuarea ascultării faţă de creator în desăvârşire – sau în ceea ce ortodocşii numesc „apoteoză" ori „îndumnezeire" şi ceea ce noi numim „glorificare". (Cred că ne referim în esenţă la acelaşi lucru, odată ce lăsăm la o parte suspiciunea vestică.) Traiectoria ar fi fost de la creaţie la desăvârşire. Cu toate acestea, căderea în păcat a adus o întrerupere a acestei traiectorii, al cărei caracter radical se pare că nu este luat în serios de marea majoritate a surselor ortodoxe. Potrivit Scripturii, purtătorul imaginii lui Dumnezeu nu-şi mai putea îndeplini scopul, ci a fost destituit de toată dreptatea înaintea lui Dumnezeu şi fără speranţa obţinerii perfecţiunii de care s-a bucurat la creaţie. Prin urmare, traiectoria este acum de la creaţie la cădere, la mântuire şi la consumare.

Pur şi simplu nu putem concepe răscumpărarea în termenii "înapoi pe cal şi mergi mai departe". Dacă teologia vestică nu a acordat suficientă atenţie creaţiei şi desăvârşirii, teologia răsăriteană nu a acordat atenţie celorlalte două evenimente de la mijloc. Avem nevoie de o teologie în care fiecare secvenţă să capete atenţia cuvenită. Fără îndoială că va fi nevoie, printre altele, şi de o atenţie mai mare acordată integrării poziţiilor teologice (în special a creaţiei, desăvârşirii, căderii şi harului comun, îndreptăţirii şi sfinţirii, dar şi glorificării) şi de o perspectivă escatologică cu privire la aceste teme.

Epistolele Noului Testament, chiar mai mult decât Vechiul Testament, ne arată cât de rapid au putut fi slăbite prin eroare bisericile plantate de apostoli. „Mă mir că treceţi *aşa de repede* de la cel ce

v-a chemat prin harul lui Cristos, la o altă evanghelie" (Galateni 1:6, s. a.). Apelul ortodocşilor la o linie apostolică directă nu asigură o bază mai solidă de încredere decât cea care ar fi putut fi susţinută de biserica din Galatia. Şi cu toate acestea, şi ei au greşit. Tocmai pe baza mustrării apostolilor ştim că au greşit, iar locul lor râvnit din istoria bisericii nu i-a putut salva de anatema apostolului.

Comoara pe care o poartă biserica în vase pământeşti este evanghelia – vestea că Dumnezeu a făcut pentru noi, în Cristos, ceea ce noi n-am fi putut niciodată să facem pentru noi înşine, nici chiar cu ajutor. Cu aceasta rămânem la sfârşitul zilei, şi fără această asigurare, moştenirea noastră străveche şi obiceiurile noastre, liturghiile şi ritualurile, funcţiile şi puterile ecleziale nu au nicio valoare. Este oare posibil ca ortodoxia să se fi întors, la fel ca cei care au primit epistola către Evrei – chiar şi aşa de curând – de la suficienţa în Cristos şi de la preoţia lui veşnică la umbrele legii şi la preoţia temporală care nu au putut şi nu vor putea niciodată să ridice păcatele?

Încă avem multe de învăţat unii de la alţii şi m-am bucurat de o apreciere mai adâncă a înţelepciunii creştinismului răsăritean. Pe măsură ce ne continuăm dialogul, probabil că noi, evanghelicii, ne putem adânci, de asemenea, înţelegerea şi aprecierea clarităţii evangheliei harului fără nicio plată.

RĂSPUNS LUI MICHAEL HORTON

Bradley Nassif

Am urmărit cu mult interes evaluarea comparativă a lui Horton cu privire la ortodoxie şi la evanghelism. Maniera deschisă a prezentării sale, ca de altfel şi conţinutul, nu pot decât să determine din partea mea o reacţie respectuoasă şi studiată cu atenţie.

Cât despre aspectele pozitive, doresc să accentuez acele domenii cu privire la care suntem de acord ca fiind centrale pentru credinţa comună pe care o împărtăşim: relaţia dintre Scriptură şi Tradiţie, deplina umanitate şi divinitate a lui Cristos (inclusiv Trinitatea, descoperind *filioque*), natura umană creată şi relaţia sa cu harul lui Dumnezeu (dat fiind faptul că Horton ne-a dat o interpretare mai puţin obişnuită a teologiei lui Calvin şi a lui Augustin cu privire la natură şi har, care serveşte ca legătură unificatoare între ortodocşi şi tradiţia protestantă clasică), legătura apropiată dintre cristologie şi soteriologie cu creaţia şi răscumpărarea şi relaţia lor cu perspectiva noastră asupra bisericii. Având în vedere consecinţele lor asupra compatibilităţii dintre ortodocşi şi evanghelici, acestea nu sunt nişte domenii restrânse de înţelegere, ambele părţi încercând să explice din propria perspectivă tradiţiile noastre diferite.

Totuşi, ceea ce pare să lipsească este tocmai teza pe care am încercat să o elaborez în eseul meu. Horton însuşi o afirmă foarte clar în subcapitolul despre „Întrupare şi răscumpărare":

> Ortodoxia nu a despărţit niciodată lucrarea lui Cristos de persoana lui Cristos, cum s-a întâmplat de multe ori în Vest. Întruparea nu este doar o condiţie premergătoare a răscumpărării noastre, ci este începutul său...
>
> Legătura apropiată între cristologie şi soteriologie, ca şi cea dintre creaţie şi răscumpărare, este o corecţie folositoare adusă unor tendinţe reducţioniste din formulările apusene care pierd din vedere dimensiunea escatologică şi cosmică a întrupării şi alte evenimente mântuitoare din lucrarea lui Cristos...

Poziţia identificată de Gustav Aulen drept motivul *Christus Victor* este o trăsătură importantă a teologiei biblice, dar a fost deseori neglijată de soteriologia apuseană.

Aici se află sursa şi substanţa ariilor noastre de înţelegere şi de neînţelegere. Perspectiva mea a fost că „maximalismul cristologic" al ortodoxiei ne separă de „minimalismul cristologic" al evanghelicilor. Am încercat deja să explic particularităţile acestuia în eseul principal şi în notele de subsol, aşa că nu mai este nevoie să facem din nou acest lucru (vezi cum am tratat tema păcatului originar, harul, credinţa şi faptele, îndreptăţirea şi ispăşirea substitutivă).

Critica principală adusă de Horton gândirii creştine răsăritene este faptul că „miezul diferenţelor dintre noi apare cu privire la principiul material: îndreptăţirea numai prin har, numai în credinţă, doar datorită lui Cristos.". El susţine că ortodocşii au o perspectivă incorectă cu privire la păcat, deoarece ei exclud vina moştenită, adoptând o perspectivă medicinală a harului care îndreptăţeşte. Mai târziu, el afirmă: „Orice perspectivă a unirii şi recapitulării care neagă faptul că unica bază pentru acceptarea divină a păcătoşilor este îndreptăţirea lui Cristos şi care neagă că singurul mijloc de primire a acestei neprihăniri este atribuirea ei prin credinţă, fără fapte, este o negare a evangheliei.".

M-am referit deja la acest subiect, afirmând că nu cred că acest lucru ar trebui să determine diviziuni în biserică, deoarece comunităţile evanghelice şi ortodoxe se află într-o înţelegere ne-echilibrată asupra acestei probleme. Este ne-echilibrată pentru că nu este întotdeauna văzută corect sau scoasă în evidenţă cum trebuie de către ortodocşi, dar cred că există în mod evident într-o manieră formală în liturghia botezului ortodox, în taine şi în literatura patristică şi ascetă a bisericii.

Ortodocşii trebuie să vadă în ei ceea ce evanghelicii au crezut că le lipseşte, iar evanghelicii trebuie să vadă în doctrina lor cu privire la îndreptăţire corolarul pentru *theosis*. Evanghelicii şi ortodocşii sunt de acord cu faptul că îndreptăţirea şi *theosis* sunt legate printr-o legătură inseparabilă, pentru că ambele depind de Cristos şi de beneficiile lui.

Cele două accente sunt compatibile deoarece sunt expresii ale doctrinei mântuirii care există într-o stare de armonie suficientă pentru a permite achiziţia reciprocă în perspectivele teologice respective (pentru a folosi definiţia compatibilităţii utilizată de Edward Rommen, vezi, chiar dacă nici una dintre părţi nu a făcut încă explicit acest lucru. Înţeleg din perspectiva lui Horton asupra problemei că nu este conştient de dialogul ecumenic dintre Biserica Ortodoxă şi Biserica Reformată a Scoţiei, care consideră că există o mult mai mare compatibilitate între ortodoxie şi Calvin decât consideră el.

Sunt îngrijorat şi de alte părţi ale analizei lui Horton cu privire la care nu mă simt constrâns să discut pe larg, ci le voi considera pur şi simplu greşite. De exemplu, în afirmaţia de început, el spune că ortodocşii privesc „primele cinci secole ca fiind definitorii"; însă acest lucru nu este adevărat, deoarece „tradiţia" nu este o perioadă statică a istoriei, ci este o realitate dinamică, vie în viaţa ontologică a bisericii, atunci şi acum. De asemenea, când invocă perspectiva lui Calvin cu privire la relaţia dintre Scriptură şi Tradiţie ca fiind compatibilă cu ortodoxia (lucru cu care sunt de acord), mai târziu pare să se contrazică, vorbind despre modul în care intră în conflict ortodocşii şi protestanţii cu privire la acest domeniu vital (vezi maniera în care am tratat eu relaţia dintre Scriptură şi Tradiţie). În cele din urmă, el solicită o reacţie ortodoxă la concluziile sale potrivit cărora atât teologia ortodoxă, cât şi cea catolică au tendinţa de a amesteca categoriile ontologice şi etice – Estul dintr-o preferinţă pentru o creaţie bună, care învinge răul, iar Vestul din înclinaţia de a confunda păcatul cu creaţia. Chiar dacă este adevărat că anumite forme de catolicism confundă într-adevăr păcatul cu creaţia, nu este adevărat că ortodocşii permit bunătăţii creaţiei să acopere efectele păcatului, cum se întâmplă în ziua principală a sărbătorii Teofaniei (Epifaniei)[54], care proclamă purificarea de către Cristos a creaţiei *decăzute*.

În ciuda preocupărilor pe care le-am exprimat aici, este important să recunoaştem ce serviciu valoros ne-a făcut Horton prin faptul că a acceptat acest dialog ortodox-evanghelic. Secţiunea intitulată „Acorduri"

[54] Boboteaza – (n.t.).

este excelentă şi ar trebui luată foarte în serios de ambele comunităţi ca bază ulterioară pentru compatibilitatea ortodox-evanghelică.

În final, ceea ce Horton nu a anticipat probabil a fost contribuţia sa pentru viaţa interioară a Bisericii Ortodoxe însăşi. Scoţând în evidenţă domenii ale teologiei ortodoxe pe care le consideră absente, el a subliniat nevoia noastră de o mai mare conştientizare a caracterului evanghelic al propriei noastre teologii. În acest fel, Horton a fost, neintenţionat, profetic. Dacă liderii ortodocşi (deopotrivă hirotoniţi şi nehirotoniţi) nu vor face un efort conştient de recuperare a caracterului evanghelic al teologiei bisericii şi să-l plaseze într-un loc central al liturghiei şi al vieţii practice a bisericilor locale, Biserica Ortodoxă se va dovedi într-o primă fază atractivă evanghelicilor, dar ulterior va sfârşi, în mod tragic, ca o uşă rotativă pentru viitorii convertiţi, lucru care încet-încet, se întâmplă deja.

Până când Biserica Ortodoxă nu va învăţa să-şi recupereze propria tradiţie evanghelică, concentrându-se pe importanţa de a predica mântuirea personală prin credinţa în Cristos, pe nevoia de a studia personal Biblia şi pe pietatea personală – toate acestea în contextul comunitar al vieţii bisericii şi al perspectivei acesteia cu privire la creaţie şi îndumnezeire – vor fi mulţi care vor părăsi ortodoxia pentru a se alătura evanghelicilor. Este ceva greşit în ortodoxie din moment ce, în anii din urmă, aşa de mulţi ortodocşi, prin naştere sau prin convertire, au ajuns să părăsească biserica în schimbul unei comunităţi vii alături de semeni credincioşi din diferitele denominaţii evanghelice. Va fi nevoie de mai mult decât retorică pentru a-i convinge pe enoriaşii ortodocşi că aceste trăsături ale evangheliei au devenit într-adevăr o „tradiţie vie" ce ocupă un loc central în viaţa de zi cu zi a Bisericii Ortodoxe.

RĂSPUNS LUI MICHAEL HORTON

VLADIMIR BERZONSKY

Michael Horton scrie din perspectiva unui creştin evanghelic care evaluează creştinismul ortodox. El susţine că în urma dialogului dintre cele două tradiţii au reieşit numeroase acorduri; totuşi, regretă faptul

că acest lucru nu a atras după sine şi o comuniune eclezială vizibilă. Au rămas încă prea multe neînţelegeri de rezolvat.

După ce am citit eseul său am rămas cu impresia că nu are o înţelegere reală a creştinismului ortodox, în special pentru că abordează biserica în baza unor idei preconcepute. Fiind creştin apusean, pare incapabil să se separe de dialogul clasic dintre romano-catolicism şi protestantism. Caută în zadar o mulţime de citate referitoare la „vină, Pelagius, iertare, împăcare şi ispăşire".

Răspunsul meu este în două puncte: (1) Erezia lui Pelagius, împreună cu problema vinei care modelează şi aproape consumă teologia apuseană, este mai mult o problemă ce ţine de definiţia lui Augustin cu privire la natură, de care mă voi ocupa ulterior. (2) Cine a participat vreodată la o slujbă ortodoxă şi nu a auzit refrenul perpetuu „Doamne miluieşte" răsunându-i în urechi? De ce am cere milă şi iertare, de ce am cere împăcarea care vine numai prin harul lui Cristos, transmis prin Duhul Sfânt – dacă nu am fi convinşi de păcatele noastre? Pentru acest autor, ortodoxia este doar ceva mai mult decât o versiune orientală a catolicismului. A fi ortodox înseamnă, prin urmare, a fi soţul unei văduve care vorbeşte tot timpul despre primul ei soţ.

Ortodoxia nu este interesată de polemicile dintre Reformă şi Contrareformă.[55] A-l prezenta pe Calvin drept cineva care i-a studiat pe părinţii bisericii înseamnă foarte puţin, în condiţiile în care Calvin şi mulţi alţi reformaţi au făcut referire la Augustin şi au reafirmat aceleaşi premise susţinute de romano-catolici. Întorcându-ne la Scriptură pentru susţinere, ne uităm la Romani 5:12. Aici se găseşte faimosul text cu privire la perspectiva apostolului Pavel asupra păcatului şi a morţii: „De aceea, precum printr-un om a intrat păcatul în lume şi prin păcat moartea, aşa şi moartea a trecut la toţi oamenii, *pentru că toţi au păcătuit în el* [eph hō pantes hēmarton]" *(s. a.)*.

Aceste patru cuvinte greceşti au fost traduse în latină *in quo omnes peccaverunt* (în [Adam] toţi au păcătuit). În Apus acest lucru este

[55] Pentru o reacţie romano-catolică la teologia reformată, vezi Louis Bouyer, *The Spirit and Forms of Protestantism*, ed. a 2-a, Scepter, New York, N. Y., 1964.

interpretat ca referindu-se la păcatul lui Adam, care a fost transmis tuturor descendenţilor lui. Dar textul grecesc nu justifică această interpretare. *Eph hō* este tradus mai bine prin „deoarece". Prin urmare, apostolul Pavel vrea să spună că moartea este plata păcatului (Romani 6:23). Actul neascultării este universal, dar nu el aruncă vina asupra urmaşilor lui Adam, decât dacă, bineînţeles, aceştia au păcătuit ca şi el.[56]

Nu este aici locul potrivit pentru mai mult decât o aluzie la deosebirea de bază dintre teologia apuseană în general şi protestantism în particular şi o pledoarie pentru a ne uita la ortodoxie şi a o evalua pentru ceea ce este. În esenţă, teologia creştină ortodoxă cere o cooperare cu Sfânta Treime pentru mântuirea noastră. Într-adevăr, este un act simbiotic, oricât de asimetric ar fi el. Darul este *imago Dei* (chipul lui Dumnezeu), iar fiinţa umană este chemată să crească în asemănarea cu Dumnezeu. Nu avem niciun motiv pentru a paraliza potenţialul fiinţei umane de a fi tot ce poate fi ca fiinţă creată după imaginea lui Dumnezeu şi deschisă la creştere, cu darul Duhului Sfânt care vine prin viaţa, moartea şi învierea lui Isus Cristos, pentru a deveni asemeni lui Dumnezeu în toate aspectele, mai puţin în esenţă.

Din acest motiv nu doar Naşterea lui Isus Cristos, dar şi Bunăvestirea sfintei *Theotokos* (născătoare de Dumnezeu) şi Schimbarea la faţă, ca de altfel şi Rusaliile sunt evenimente importante în istoria umanităţii. Nu este oare adevărat că nici chiar Dumnezeu, Tatăl Dumnezeiesc, nu şi-a pus planul de mântuire în aplicare fără afirmarea umanităţii în persoana tinerei fecioare Maria – „Iată roaba Domnului. Facă-mi-se după cuvintele Tale!" (Luca 1:38)? Din nou, aproape de sfârşitul misiunii Domnului aici pe pământ, când Isus deplânge Ierusalimul şi soarta oraşului, care ar fi putut fi evitată (Matei 23:37; Luca 13:34), El consideră că este momentul potrivit pentru a împărtăşi viziunea cu privire la lume aşa cum ar putea şi cum ar trebui să fie, dacă voia Tatălui ar fi împlinită. Oare nu avem noi o frântură din ceea ce pot înţelege oamenii, chiar şi pentru un moment – o înţelegere cu privire la lucrurile cereşti, la sfinţenie pentru cei care se află pe calea sfinţeniei?

[56] John Meyendorff, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, Mowbrays, Londra, 1974, p. 144.

Horton observă că „ortodocşii au o perspectivă cu privire la preoţie care trebuie respinsă pe aceeaşi bază pe care se sprijină criticarea dogmei romano-catolice". Totuşi, el nu explică niciodată care sunt acele perspective, aşa că nu ne rămâne decât să speculăm: este cumva vorba de triumfalism? Greu de crezut, dacă este vorba despre ortodocşi. Episcopii din biserica primară erau celibatari pentru a nu lăsa în urma lor o familie în cazul în care ar fi fost martirizaţi sau să trebuiască să lase o moştenire de bunuri materiale după moarte. Toate cele trei ordine – episcop, preot şi diacon – sunt de slujire. Faptul că episcopii şi preoţii au primit privilegiul consacrării euharistiei bineînţeles diferă în raport cu evanghelismul, din moment ce există o aparentă deosebire între natura trupului şi sângelui lui Cristos binecuvântat şi împărţit la masa Domnului.

Autorul se simte ofensat de prevalenţa rugăciunilor pentru morţi Însă morţii sunt vii în Cristos. Cu siguranţă că Scriptura poate dovedi lucrul acesta, mai ales în Apocalipsa. Din nou am impresia că este vorba de o polemică împotriva romano-catolicilor, referindu-se la faptul că aceste rugăciuni ar elibera sufletele de purgatoriu. Nu există asemenea idei în spatele rugăciunilor din Biserica Ortodoxă, care nu se roagă doar pentru, ci şi împreună cu cei dragi, care au adormit în Domnul. În Cristos, ei sunt mai vii decât noi, care ne aflăm pe drumul înspre mormânt.

În cele din urmă, cu privire la ridicarea Scripturilor la rangul de sursă ultimă de referinţă, nu cred că este nevoie să menţionez că Biblia cere o interpretare hermeneutică, care este de fapt teologie. Când vorbim de biserică, în mod inevitabil avem în spate un fel de tradiţie. Altfel, am ajunge în impasul protestantismului, unde unitatea tradiţiei vine din persuasiune. În ciuda greşelilor şi slăbiciunilor sale istorice, Biserica Ortodoxă poate înota în amonte din prezent şi până în era apostolilor, navigând pe un (alt) canal, care a evitat scolastica, Reforma şi Contrareforma, cu tot ce au adus ele creştinătăţii apusene. Această biserică are dreptul de a fi explorată, investigată şi, bineînţeles, provocată din afară – dar ca o entitate care este şi a existat întotdeauna.

RĂSPUNS LUI MICHAEL HORTON

George Hancock-Stefan

Teologul evanghelic D. A. Carson a observat că mulţi evanghelici au citit comentarii ale unor lucrări originale fără a se mai deranja să citească şi originalul.[57] Din partea ortodocşilor, în schimb, Arhimandritul Chrysostomos observă, în prezentarea cărţii lui Serafim Rose despre Sf. Augustin, că părintele Serafim este unul dintre puţinii teologi ortodocşi care într-adevăr a citit din Sf. Augustin şi nu a scris o carte bazându-se doar pe ceea ce au spus alţii despre el.[58] Unul dintre marile neajunsuri ale evanghelicilor (lucru care se află într-un proces lent de schimbare) este faptul că mulţi dintre noi nu am citit lucrările originale ale părinţilor bisericii – cei din Răsărit şi cei din Apus. Michael Horton pare să facă parte dintr-o mică minoritate a celor care fac excepţie de la această regulă. El şi-a citit sursele originale şi interacţionează bine cu acestea.

Am apreciat dorinţa lui Horton de a privi la o problemă din toate unghiurile posibile. El vrea să joace cinstit atunci când trage nişte concluzii cu privire la părinţii bisericii şi ne aminteşte de contextul filozofic. De asemenea, vrea să fie cinstit faţă de Daniel Clendenin, pe care uneori îl bănuieşte că a luat-o în direcţii greşite.

Primul paragraf al lui Horton este definitoriu pentru schimburile teologice dintre ortodocşi şi evanghelici. Este oare posibil ca teologia ortodoxă să se fi oprit din dezvoltare prea curând şi să nu mai fi ajuns la unele concluzii teologice atât de esenţiale pentru evanghelici? Oare şi-a închis ortodoxia uşile teologice prea curând? Pe de altă parte, este oare posibil ca reformaţii să fi mers prea departe – sau chiar să se fi îndepărtat de adevăr?

În cele trei secţiuni în care evanghelicii sunt pe aceeaşi lungime de undă cu ortodocşii, chiar şi baptiştii, care sunt consideraţi ca având o

[57] D. A. Carson, „Training the Next Generation of Evangelical Scholars", eseu prezentat la întâlnirea anuală a Societăţii Teologice Evanghelice, Orlando, Fl., noiembrie, 1998.

[58] Arhimandritul Chrysostomos, recenzia cărţii *The Place of Blessed Augustin in the Orthodox Church*, de Serafim Rose, *Greek Orthodox Theological Review*, 28, nr. 1, 1983, pp. 3842-3844.

eclesiologie mai slabă, trebuie să admită că, deşi au refuzat să fie etichetaţi drept susţinători ai crezurilor, au lăsat în urmă o supraabundenţă de mărturisiri de credinţă. În aceste mărturisiri de credinţă ne întemeiem poziţiile pe Scripturi, dar cu o acută conştientizare a ceea ce au spus alţii, înainte de noi. Nimeni nu face saltul proverbial de la Ioan Botezătorul la Biserica Baptistă nr. 1 din Londra!

Sunt de acord cu Horton că reformaţii au fost foarte cunoscători de patristică, dar nu au pus niciodată un părinte al bisericii (sau Tradiţia) pe acelaşi nivel cu Scriptura. Întâmplător, am făcut un studiu sistematic al *Institutelor* lui Calvin şi am aflat că foarte rar este menţionat Ioan Damaschinul, cel care a sintetizat teologia ortodoxă. Dacă ar fi să alegem preferatul lui Calvin dintre părinţii bisericii Răsăritene sau cel la care face referire cel mai des, acesta ar fi Ioan Hrisostomul.

Cu privire la temele în care există acord între evanghelici şi ortodocşi, trebuie să ne punem întrebarea: Cine vorbeşte în numele Bisericii Ortodoxe? Vorbeşte Palachovsky în numele Bisericii Ortodoxe?[59] Este *Catehismul* lui Callinicos din aceeaşi categorie cu alte catehisme care au funcţionat regional, pentru a fi respinse ulterior sub acuzaţia că înclină înspre reformaţi şi latinişti şi deviază de la adevărata ortodoxie?

Forţa prezentării lui Horton este exegeza lui vastă pe text. Această exegeză aduce cu ea două ironii: este ironic (1) să vezi pe cineva din Biserica Greacă bazându-se pe un manuscris latin greşit din Vulgata pentru a-şi demonstra punctul de vedere şi (2) să vezi că o mulţime de texte biblice au fost înlăturate, deoarece interpretarea patristică a invalidat interpretarea corectă a textului.

Se pare că există o breaslă comună între unii evanghelici şi ortodocşi – absenţa considerării deplinei seriozităţi a păcatului. În cazul multor evanghelici, această absenţă este una culturală – cultura în care trăim nu doreşte să audă cât de groaznic este păcatul. Din punct de vedere teologic, ortodocşii nu au îngăduit ca întreaga grozăvie a păcatului să fie definită din punct de vedere biblic. Tocmai această absenţă a definirii

[59] Vezi Palakovsky & Vogel, *Sin in the Orthodox Church and in the Protestant Churches*, Desclee, New York, N. Y., 1966.

biblice a atrofiat poziţia ortodoxă cu privire la răscumpărare şi escatologie. Dacă în timpul lui Calvin mulţi dintre membrii bisericii sale nu erau siguri de mântuirea lor din cauză că recunoşteau grozăvia păcatului săvârşit, în teologia ortodoxă şi în bisericile evanghelice conduse de regulile de piaţă, universalismul îşi face încet-încet loc. Dacă păcatul nu este perceput ca fiind groaznic, aşa cum este el în realitate, dacă nu este descris în termeni biblici, atunci moartea lui Cristos pe cruce îşi pierde mare parte din semnificaţie.

Michael Horton prezintă o perspectivă cristalizată. El ne reaminteşte că avem nevoie unii de alţii pentru a creşte în cunoaştere şi în credincioşie, dar nu trebuie să ne sacrificăm claritatea din încercarea de a fi împreună.

RĂSPUNS LUI MICHAEL HORTON

EDWARD ROMMEN

Ca credincios ortodox, am fost foarte mişcat de supunerea autentică pe care am observat-o la Michael Horton faţă de autoritatea Sfintei Scripturi şi recunoştinţa lui profundă faţă de harul mântuitor al lui Dumnezeu. Şi totuşi, această percepţie pozitivă a fost întunecată de o disonanţă ciudată. De câte ori spuneam: „Da, sunt de acord" sau: „Da, cred şi eu la fel", el părea să spună: „Nu, nu crezi." De exemplu, cred că Sfintele Scripturi au rolul de a judeca biserica şi nu invers. Întotdeauna, învăţătura Bisericii Ortodoxe a susţinut că Biblia este cuvântul inspirat al lui Dumnezeu şi, prin urmare, este fără eroare şi reprezintă singura autoritate după care trebuie să ne îndrumăm în ce priveşte întrebările vieţii şi credinţa.[60] Cu toate acestea, Horton afirmă că „Răsăritul a acceptat de regulă cel puţin anumite tradiţii post-apostolice ca fiind egale în autoritate cu Scriptura".

În ce priveşte soteriologia, am întâlnit o disonanţă similară. Ortodocşii, luând în serios gravitatea păcatului, accentuează în mod

[60] Vezi Georges Florovsky, *Collected Works of Georges Florovsky*, vol. 1, *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, Nordland, Belmont, Mass., 1972.

regulat teme cum ar fi: jertfa[61], ispăşirea, împăcarea şi îndreptăţirea.[62] Acceptarea acestor teme din partea noastră nu se rezumă la nişte afirmaţii teologice, ci, după cum se poate observa şi din notele de subsol, este ancorată şi în practica liturgică a bisericii. Am pus deoparte a cincea duminică dinaintea postului mare pentru comemorarea fariseului şi a vameşului, care a fost „socotit neprihănit" (Luca 18:14).[63] Totuşi, Horton scrie că ortodocşii neagă aceste motive soteriologice, ca de altfel şi „deplina seriozitate a păcatului".

Nu înţeleg de ce colegul meu evanghelic refuză să accepte angajamentul meu faţă de aceste teme biblice. Este posibil ca noi să accentuăm de fapt aspecte diferite ale aceluiaşi adevăr, ca de pildă în cazul doctrinelor sfinţirii şi *theosis*. Suntem oare despărţiţi de o definiţie diferită a termenilor pe care îi folosim şi unii şi alţii, cum ar fi „tradiţia"? Sau poate că autorul evanghelic măreşte distanţa dintre noi prin faptul că pune în cârca ortodocşilor propriile lui interpretări greşite[64] legate de teologia ortodoxă, cum se întâmplă de exemplu când vorbeşte despre tradiţia *infailibilă* şi de normele extracanonice. Se poate oare ca angajamentul său faţă de dreptul individului de a interpreta Scriptura în afara contextului bisericii să fie atât de puternic încât să nu vadă diferenţa dintre diversele lucrări ale părinţilor bisericii şi sinoadelor, pe de o parte, care i-au înfrânt pe eretici şi au apărat unitatea bisericii timp de secole întregi, şi consecinţele schismei reformate pe de altă parte, care s-a dizolvat în nenumărate interese teologice de grup?

Poate că angajamentul faţă de un anumit sistem teologic presupune anumite ajustări ale Scripturii din partea evanghelicilor, cum ar fi

[61] „Junghie-se Mielul lui Dumnezeu, cel ce ridică păcatul lumii, pentru viaţa şi mântuirea lumii" (rugăciune rostită de preot în timpul pregătirilor pentru orice liturghie, n.e.).

[62] „Îndreptatu-te-ai, luminatu-te-ai, sfinţitu-te-ai, spălatu-te-ai, în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sf. Duh, acum şi pururea şi în vecii vecilor" (rostit de preot după stropirea celui care este botezat, n.e.).

[63] „Pe fariseul ce se îndreptăţea pe sine lăudându-şi faptele, l-ai osândit, Doamne, şi pe vameşul, ce s-a smerit şi cu suspinuri a cerut iertare, l-ai îndreptat" (din stihira slujbei de utrenie din Duminica vameşului şi a fariseului, n.e.).

[64] Vezi Harold Bloom, *A Map of Misreading*, ed. a 2-a, Oxford University Press, New York, N. Y., 2003.

adăugarea cuvintelor „o dată pentru totdeauna" la pronunţarea îndreptăţirii vameşului de către Domnul Isus. Oare abordarea evanghelică hiper-raţională îl orbeşte să nu vadă taina aşteptată şi acceptată de ortodocşi, cum este cazul discuţiei referitoare la rolul icoanelor?

În timp ce aceste întrebări ne pot ajuta în explicarea unor aspecte mai dificile, divergenţa are probabil o natură mai fundamentală. Autorii ortodocşi ai acestei cărţi au sugerat că multe din adevărurile teologice îndrăgite de evanghelici sunt adânc înrădăcinate în doctrina ortodoxă – Nassif vorbea despre cercuri concentrice, iar eu am vorbit despre mulţime şi submulţime. Horton a sugerat că ortodocşii au pierdut unele din bucăţile de puzzle teologic şi au creat prin urmare o imagine diferită. Probabil ar fi mai corect să spunem că toate piesele acelui puzzle sunt atât la îndemâna ortodocşilor, cât şi a evanghelicilor. Dar pentru că evanghelicii s-au centrat atât de mult pe doar câteva segmente despre care în mod greşit consideră că ar constitui întregul, au tendinţa de a înţelege eronat sau de a nu permite o perspectivă mai largă asupra terminologiei, a definiţiilor şi a categoriilor folosite de ortodocşi, care au încercat să aibă o imagine de ansamblu asupra întregului.

CONCLUZIE

Michael Horton

Daţi-mi voie să-mi prezint opiniile de final prin exprimarea aprecierii la adresa editorului general şi a celor care au contribuit la această discuţie şi la propria mea înţelegere asupra ortodoxiei.

Părintele Berzonsky exprimă un sentiment deseori manifestat de fraţii ortodocşi cu privire la aparenta imposibilitate – sau cel puţin marea dificultate – a creştinismului apusean de a înţelege creştinismul răsăritean. Sau cel puţin a considerat contribuţia mea la acest volum drept una „încărcată de prejudecăţi" pentru că nu am putut analiza ortodoxia în propriii săi termeni, fără a o vedea prin lentilele dezbaterilor occidentale. Sunt gata să recunosc că, deşi am făcut un efort pentru a înţelege ortodoxia prin sursa ei primară – atât părinţii greci, cât şi interpreţii

lor contemporani – sunt sigur că tradiţia apuseană m-a determinat să privesc totul cu anumite prejudecăţi.

În acelaşi timp, (mă tem că) această acuzaţie apare de multe ori în discuţii ca un mijloc de sustragere de la o discuţie reală pe tema doctrinei şi a problemelor practice, spunând în esenţă că, dacă nu eşti de acord cu poziţia noastră, este din cauză că nu o înţelegi – şi probabil nu o poţi înţelege pentru că eşti creştin occidental. În timp ce mulţi dintre noi, vesticii, am încercat să descoperim convergenţele cu părinţii greci şi cu tradiţia care a urmat, lipsa constantă a disponibilităţii din partea părintelui Berzonsky de a interacţiona cu poziţiile actuale în această chestiune, prin reducerea tradiţiei reformate la o caricatură extremă, reprezintă o contradicţie. Ambele tradiţii trebuie să încerce mai mult să se înţeleagă corect una pe alta. Argumentele de tipul construirii unui om de paie nu fac altceva decât să amplifice prejudecăţile celor care sunt deja convinşi.

În ciuda criticilor aduse de părintele Berzonsky, eseul meu nu a sugerat în niciun fel că (1) creştinii ortodocşi ar trebui forţaţi să aleagă între a fi protestanţi sau romano-catolici sau (2) că strigătul pentru mila cerească este absent în Biserica Ortodoxă. Având în vedere propria mea înţelegere cu privire la creştinismul apusean, care ar avea nevoie să fie corectată în anumite privinţe de nişte accente ortodoxe, consider că nu este cinstită concluzia: „Pentru acest autor, ortodoxia este doar cu puţin mai presus decât o versiune orientală a catolicismului"

Poate că ortodoxia nu a luat parte la polemicile dintre reformaţi şi contra-reformaţi, dar are ceva de spus când vine vorba de întrebările şi răspunsurile exegetice care s-au ridicat cu ocazia acelei dezbateri. Dacă ortodoxia nu are nimic de spus în interpretarea unor teme biblice cum ar fi: unirea cu Cristos, îndreptăţirea, sfinţirea şi alte aspecte înrudite ale învăţăturii creştine, atunci nu se mai poate numi creştină. Cu toate acestea, chiar părintele Berzonsky recunoaşte că ortodoxia este interesată de aceste întrebări şi vine cu propriile sale răspunsuri. În loc să rămână rezervaţi, interpreţii ortodocşi, romano-catolici şi protestanţi ar trebui să încerce să se înţeleagă unii pe alţii în bună credinţă şi să-şi

înţeleagă paradigmele fără să se respingă reciproc. Altfel, a susţine că eşti catolic sau ecumenic nu înseamnă nimic mai mult decât o noţiune sectară al cărei titlu este specific doar unei comunităţi ecleziale anume.

Părintele Berzonsky foloseşte citatul din Romani 5:12 ca argument că Scriptura neagă ceea ce Vestul a denumit „păcatul originar". Prin urmare, departe de a susţine că moartea s-a răspândit fiindcă toţi eram în Adam, apostolul Pavel scrie: „De aceea, precum printr-un om a intrat păcatul în lume şi prin păcat moartea, aşa şi moartea a trecut la toţi oamenii, *pentru că toţi au păcătuit în el [eph hō pantes hēmarton]*" (subl. părintelui Berzonsky.). Părintele Berzonsky consideră că *Eph hō* este tradus mai bine prin „deoarece" decât aşa cum este tradus în latină, „în [Adam] toţi au păcătuit" (*in quo omnes peccaverunt*). Lucrul care trebuie scos aici în evidenţă, potrivit învăţăturii pelagiene din Occident, este că nimeni nu este condamnat pentru păcatul lui Adam, ci doar pentru păcatele proprii. Păcatul este universal, dar vina nu este moştenită, susţine părintele Berzonsky pe baza acestui verset. Nu voi considera echivocă insistenţa părintelui Berzonsky cu privire la interpretarea *eph hō* ca „deoarece". De fapt, cred că întăreşte susţinerea unei perspective puternice a legământului care s-a format în urma legăturii noastre cu Adam prin păcat. Cu toate acestea, părintele Berzonsky nu observă că există o pauză în această propoziţie. Dacă-l scoatem din context, versetul 12 ar putea însemna ceea ce doreşte el, însă versetul începe cu o idee pe care o întrerupe mai apoi, urmând ca versetele 13 şi 14 să o completeze. Prin urmare, ce ne spun aceste două versete?

> Căci înainte de Lege, păcatul era în lume. Dar păcatul nu este ţinut în seamă câtă vreme nu este o lege. Totuşi, moartea a domnit, de la Adam până la Moise, chiar peste cei ce nu păcătuiseră printr-o călcare de lege asemănătoare cu a lui Adam, care este o icoană preînchipuitoare a celui ce avea să vină.

Cu alte cuvinte, versetul 12 introduce originea (Adam) şi întinderea (toţi oamenii) păcatului, iar versetele 13 şi 14 explică cum s-a întâmplat acest lucru. Datorită păcatului lui Adam, moartea domneşte „chiar şi peste cei ce nu păcătuiseră printr-o călcare de lege asemănătoare cu a

lui Adam". Însă de ce? Cum pot eu fi victima domniei morţii, chiar dacă nu am comis acelaşi păcat ca şi Adam, tocmai concluzia la care părintele Berzonsky nu doreşte să ajungă?

Răspunsul apostolului Pavel pare să fie că şi eu am fost acolo prezent cu Adam, prin legământ – ca să zic aşa, „în măruntaiele lui". Chiar dacă nu am fost acolo prezent în persoană, am fost reprezentat prin Adam. Acest lucru este demonstrat prin faptul că apostolul Pavel reafirmă perspectiva pe care părintele Berzonsky o neagă, şi anume „căci prin greşeala unui singur, cei mulţi au fost loviţi cu moartea" (versetul 15); „căci judecata venită de la unul, a adus osânda" (versetul 16); „prin greşeala unuia singur, moartea a domnit prin el singur" (versetul 17); „după cum printr-o singură greşeală a venit o osândă" (versetul 18); „prin neascultarea unui singur om, cei mulţi au fost făcuţi păcătoşi" (versetul 19), aşa că „păcatul a stăpânit dând moartea" (versetul 21). Iată modul în care moartea a domnit peste toţi oamenii, chiar dacă ei nu au comis neapărat acelaşi păcat ca şi Adam.

Dacă nu înţelegem natura reprezentativă, legală, de legământ, a argumentului apostolului Pavel cu referire la atribuirea păcatului originar, nu putem înţelege atribuirea deplinei ascultări a lui Cristos care este cel de-al doilea Adam. Aceasta nu înseamnă că păcatul originar şi îndreptăţirea sunt legate împreună ca şi corolare în acest pasaj, iar a o înţelege greşit pe una înseamnă a o înţelege greşit şi pe cealaltă. Prin urmare, dacă este să interpretăm corect versetul 12 în curgerea argumentului, acesta ne spune că orice persoană ia parte la păcatul lui Adam ca şi cum s-ar fi aflat în grădină. Dacă fiecare persoană „cade în păcat" singură (cu ajutorul satanei), atunci fiecare persoană poate fi recuperată cu ajutorul Duhului Sfânt; dar dacă fiecare dintre noi este sub păcat, condamnare şi moarte „în Adam", nu putem fi îndreptăţiţi decât prin moştenirea ascultării lui Cristos, a îndreptăţirii şi a vieţii veşnice.

Există oare vreo posibilitate de a ajunge la un comun acord cu privire la acest lucru evitând explicaţiile uneori speculative ale lui Augustin şi concentrându-ne în schimb asupra convergenţei posibile dintre categoriile de legământ şi de recapitulare? Mi se pare că autorii ortodocşi

trebuie să facă mai mult decât să respingă controversa pelagiană ca fiind străină categoriilor răsăritene; trebuie să arate modul în care propria lor interpretare cu privire la aspecte specifice precum acestea (exegeza din Romani 5) nu *ajunge* la aceleaşi concluzii pelagiene.

Cei care văd ortodoxia în proprii ei termeni, insistă părintele Berzonsky, vor vedea că ea vorbeşte despre „o cooperare cu Sfânta Treime pentru mântuirea noastră". Dar tocmai la acest aspect s-au referit pe larg polemicile dintre reformaţi şi contra-reformaţi. Eu unul nu disput faptul că aceasta este învăţătura ortodoxă. Cred doar că este greşită, şi asta nu pentru că am în spate o paradigmă vestică de gândire, ci datorită sensului gramatical al limbii greceşti din aceste pasaje pe care le citează, care ar putea fi de asemenea suplimentate cu numeroase alte pasaje. Sunt convins că, dacă aş putea adopta o orientare grecească şi nu una latină, tot aş susţine harul monergic[65]. La urma urmei, tocmai reîntoarcerea umaniştilor la *Noul Testament* în greacă drept corectiv adus *Vulgatei* latine a dat naştere întrebărilor de natură exegetică puse de promotorii Reformei.

Dacă perspectiva evanghelică (*i.e.*, aceea a Reformei) trebuie să fie atentă doar la identificarea soteriologiilor ortodoxe şi romano-catolice, adevărul e că legătura care le uneşte pe cele două (adică sinergismul) continuă să fie respinsă de teologia noastră. Noi nu negăm că am coopera cu harul lui Dumnezeu şi că, prin primirea mijloacelor harului (Cuvântul şi sacramentele), creştem în maturitatea în Cristos, dar negăm că am coopera la propria noastră regenerare şi îndreptăţire, voinţa noastră fiind încătuşată în păcat până când Dumnezeu o eliberează prin bunăvoinţa lui pentru a-l primi pe Cristos şi tot ceea ce are el de oferit. Nu suntem socotiţi drepţi *pentru că* am cooperat cu harul lui Dumnezeu; suntem socotiţi drepţi „numai prin har" (Romani 3:24) *ca să putem*. A susţine că îndreptăţirea este „o dată pentru totdeauna" nu înseamnă că nu există un proces treptat de sfinţire, cum nu înseamnă

[65] În contrast cu modelul sinergic, în care mântuirea se realizează de către om în cooperare cu Sfânta Treime, modelul *monergic* atribuie lucrarea de mântuire în întregime Sfintei Treimi, n. t.

nici că îndreptăţirea, ca declaraţie legală bazată pe dreptatea unui reprezentant, atrage după sine negarea faptului că harul îl şi înnoieşte, îl vindecă şi, în cele din urmă, îl glorifică pe credincios ca parte a noii creaţii a lui Dumnezeu.

În cele din urmă, părintele Berzonsky face o excepţie de la respingerea eclesiologiei ortodoxe din partea mea şi întreabă dacă aceasta este o referinţă la „triumfalism". Şi totuşi nu ştiu cum altcumva aş putea numi perspectiva exprimată în concluzia sa: „În ciuda greşelilor şi slăbiciunilor sale istorice, Biserica Ortodoxă poate înota în amonte din prezent şi până în era apostolică, navigând pe un (alt) canal, care a evitat scolastica, Reforma şi Contrareforma, cu tot ce au adus ele creştinătăţii apusene".

Cum rămâne cu rândurile de mai sus, unde era vorba despre orice creştin care se apropie de Scriptură având o anumită tradiţie în spate, o perspectivă pe care am susţinut-o cu toată inima în eseul meu? Perspectiva susţinută aici pare cel puţin să ignore faptul că ortodoxia însăşi şi-a exprimat credinţa în categoriile gândirii greceşti, lucru pe care ni-l amintesc frecvent reprezentanţi cum ar fi părintele Berzonsky. Trebuie să mărturisesc că, deşi îi consider edificatori pe părinţii greci, nu pot decât să fiu surprins de multe ori de măsura în care se fac concesii modului de gândire platonic şi neo-platonic. Ideea că trupul este neîndoielnic corupt, de exemplu, exprimată atât de frecvent în rugăciunile şi în literatura ascetică răsăriteană, dar şi apuseană, pare să se fi îndepărtat mult de puritatea exprimării apostolice – sau chiar de afirmarea naturii ca natură, idee pe care Răsăritul doreşte, pe drept cuvânt, s-o conserve împotriva tendinţelor de gnosticizare. Cu siguranţă, toţi ne apropiem de Scripturi cu propriile noastre prejudecăţi şi presupoziţii. Şi cu toate acestea, în măsura în care toţi avem acces la aceeaşi Scriptură şi la acelaşi Duh, cu toţii avem acces la credinţa apostolică. Iar acest lucru reprezintă cea mai bună speranţă pentru orice trezire autentică a spiritului ecumenic.

Comentariile lui Hancock-Stefan sunt încurajatoare şi nu pot decât să-mi exprim din nou aprecierea cu privire la ariile noastre de

înţelegere. În ciuda diferenţelor datorate tradiţiilor evanghelice diferite din care facem parte, împărtăşim în esenţă aceeaşi perspectivă asupra gravităţii păcatului şi a măreţiei copleşitoare a harului mântuitor al lui Dumnezeu.

După ce face nişte afirmaţii generoase, Rommen aduce o critică constructivă cu privire la lipsa mea de înţelegere a relaţiei dintre Scriptură şi tradiţie în ortodoxie. Va trebui să citesc Georges Florovsky cu mai multă atenţie referitor la acest subiect şi apreciez nota de subsol pe care mi-a furnizat-o în acest sens. El ne reaminteşte mai departe că teme cum ar fi jertfa, ispăşirea, împăcarea şi îndreptăţirea se găsesc în liturghie, dând exemple concrete (majoritatea luate direct din Scriptură). Nu neg acest fapt şi din acest motiv trebuie să fim atenţi să nu citim doar tratatele unei tradiţii, ignorând în acelaşi timp liturghia sa, mai ales când este vorba de o tradiţie care reprezintă şi reflectă atât de mult din teologia ei în liturghie. Totuşi, dacă expresiile liturgice sunt înţelese la modul în care sunt descrise cel puţin din partea unora din exponenţii cei mai reprezentativi ai Bisericii Răsăritene – mai ales în ce priveşte tendinţa de a contrasta Apusul „legal" cu Răsăritul „relaţional" – prezenţa cuvintelor nu înseamnă neapărat şi prezenţa sensului lor adecvat.

Chiar dacă putem aprecia comemorarea, înaintea postului mare, a vameşului declarat neprihănit, tot nu-mi pot retrage îngrijorarea cu privire la faptul că ortodoxia minimalizează (şi în unele situaţii chiar neagă) anumite accente pe care evanghelicii le privesc drept esenţiale. Nu este niciun secret faptul că Biserica Răsăriteană a negat în mod tradiţional păcatul, perspectiva ispăşirii ca o substituţie penală, îndreptăţirea ca pe o declaraţie strict legală „fără fapte" (Romani 4:6), şi a accentuat *în schimb* (nu doar *pe lângă* cele de mai sus) perspectiva mântuirii ca transformare morală (restaurare a asemănării originale) prin cooperarea cu Duhul Sfânt.[66] Deşi în practica propriu-zisă (*i.e.*, în liturghie) s-ar

[66] Poate ar merita notat faptul că, în ciuda refuzului de a se lăsa târâţi în controversa augustiniano-pelagiană, ortodocşii nu au rămas distanţi pe toată perioada respectivă. De fapt, urmaşii lui Pelagius îşi găseau de multe ori refugiul în Răsărit când erau proscrişi de Biserica Romano-Catolică.

putea să găsim mai mult acord – și acest lucru constituie un potențial domeniu de convergență care merită explorat – cel puțin în formulările noastre teologice mai elaborate suntem încă destul de departe unii de alții. Dintr-o perspectivă ortodoxă, am putea părea niște pesimiști fără speranță când vine vorba de capacitatea morală a omului după cădere. Însă creștinismul evanghelic consideră că ortodocșii trebuie să vadă mai bine „deplina gravitate a păcatului și consecințele acestuia".

Chiar dacă este de obicei corect și constructiv în critica sa, Rommen își pune totuși întrebarea dacă critica pe care am adus-o ortodoxiei cu privire la tradiție s-ar putea datora faptului că „angajamentul meu pentru dreptul individului de a interpreta Scriptura în afara contextului eclezial este atât de puternic". Și aceasta în ciuda faptului că în repetate rânduri am susținut criticile aduse individualismului radical care pătrunde atât de mult în mișcarea evanghelică modernă, în contrast categoric cu formele sale reformate. Nu este oare posibil să fim *în dezacord* cu privire la concluzie, deși împărtășim criticile?

Rommen propune: „Oare abordarea hiperrațională a evangheliculuiîl orbește în fața misterului așteptat și acceptat de ortodox, cum ar putea fi cazul discuției noastre cu privire la rolul icoanelor?". Poate că este vorba de hiperraționalism, dar *trebuie* oare să fie neapărat așa? Cel puțin în aparență, argumentele folosite în mod obișnuit de reformați nu sunt nicidecum filosofice (raționaliste sau în alt fel), ci mai degrabă similare celor folosite în chiar istoria ortodoxiei, între iconoclaști și iconoduli. Oare neagă Rommen faptul că forma inițială de ortodoxie susținea exact aceeași poziție cu reformații, apelând exact la aceleași argumente exegetice? Indiferent dacă părinții bisericii primare sau confesiunile reformate au avut sau nu dreptate când au identificat practici precum idolatria, ei erau atrași de o adâncă antipatie biblică la adresa reprezentărilor vizibile ale lui Dumnezeu (înrădăcinată chiar în decalog). Nu se poate pur și simplu să nu fim de acord cu privire la ce anume interzice porunca de a nu face nici o imagine sau o asemănare a lui Dumnezeu?

Și mai mult m-a nedumerit comentariul lui Rommen cu privire la analogia mea cu jocul de puzzle. Împotrivindu-se afirmației că

ortodocşii au pierdut anumite piese din acest puzzle teologic, el sugerează că „probabil ar fi mai corect să spunem că toate piesele acelui puzzle sunt atât la îndemâna ortodocşilor, cât şi a evanghelicilor. Dar pentru că evanghelicii s-au centrat atât de mult doar pe câteva segmente despre care consideră, în mod greşit, că ar constitui întregul, au tendinţa de a înţelege greşit sau de a nu permite o perspectivă mai largă asupra terminologiei, a definiţiilor şi a categoriilor folosite de ortodocşi, care au încercat în schimb să aibă o imagine de ansamblu asupra întregului". Bineînţeles, acesta este un pericol omniprezent pe care nu îl evităm suficient. Totuşi, este esenţial să reafirm, probabil mai clar şi mai succint, care este poziţia mea în această privinţă. Am recunoscut că asemenea categorii precum *theosis* sunt deseori greşit înţelese de către protestanţi. Cu o avertizare corespunzătoare, aş fi dispus chiar să girez acest concept şi în eseul meu am sugerat anumite domenii în care sunt de părere că o convergenţă reală nu este doar posibilă, ci şi de dorit.

Dacă critica lui Rommen de aici este una legitimă, teologii ortodocşi trebuie să demonstreze unde anume *neagă* teologia evanghelică faptul că evenimentele căderii şi răscumpărării sunt atât realităţi cosmice, cât şi individuale; că Sfânta Treime lucrează prin mijloace fizice; că asemănarea cu Dumnezeu pierdută în Adam este restaurată în Cristos; că întruparea, ca şi crucea şi învierea, este răscumpărătoare; că ideea de *Christus Victor*, dar şi temele legate de substituţie sunt esenţiale şi că mântuirea include atât îndreptăţirea, cât *şi* sfinţirea *şi* glorificarea (bănuiesc că ultimele două sunt incluse în categoria *theosis*); şi că stăruinţa în credinţă până la sfârşit este necesară pentru bucuria finală a desăvârşirii. Un exemplu bun al naturii complementare a lui *Christus Victor* şi a temelor substitutive se găseşte în Coloseni 2, unde apostolul explică faptul că, *deoarece* Dumnezeu a pironit zapisul greşelilor noastre în Cristos pe cruce, el a „dezbrăcat domniile şi puterile, [...] le-a făcut de ocară înaintea lumii" şi l-a biruit pe satan.

Ortodoxia este cea care neagă elementele cheie ale interpretării evanghelice cu privire la aceste aspecte. Teologia reformată a accentuat într-o aşa măsură unirea escatologică cu Cristos ca realitate

atotcuprinzătoare care îmbrăţişează atât acceptarea legală, cât şi transformarea etică, încât nu poate fi acuzată că ar fi ignorat (cu atât mai puţin că ar fi negat) oricare dintre ele. Dar, de fapt, ortodoxia neagă aspectul judiciar al vinei moştenite (păcatul originar) şi al neprihănirii primite (îndreptăţirea), care sunt învăţături foarte clare, de exemplu în motivul celor „doi adami" din Romani 5 şi în 1 Corinteni 15. Din aceste motive, printre altele, consider că este greu de crezut că ortodoxia poate afirma despre sine că oferă o perspectivă suficient de largă pentru a cuprinde întreaga panoramă a învăţăturilor biblice.

Comentariile lui Nassif sunt cele mai edificatoare şi tratează direct probleme teologice cheie. Având în vedere propriul său context, nu este deloc surprinzător că poate privi cu simpatie preocupările evanghelice, fiind în acelaşi timp atent să corecteze temerile nejustificate sau neînţelegerile evanghelicilor. Acum, dacă ne referim în particular la îndreptăţire, el vorbeşte despre „o înţelegere ne-echilibrată" între tradiţiile noastre. Sunt pe deplin de acord cu evaluarea lui (îndreptată împotriva colegilor săi ortodocşi în acest volum, care par să considere că teologia evanghelică nu lasă loc sfinţirii şi glorificării) că „ortodocşii şi evanghelicii sunt de acord că îndreptăţirea şi *theosis* sunt legate printr-o legătură inseparabilă, pentru că ambele depind de Cristos şi de meritele lui". De fapt, acest comentariu este atât de sugestiv încât am fost dezamăgit că nu l-a explorat mai mult. Probabil că va face acest lucru în viitor – voi aştepta cu nerăbdare.

Din moment ce Nassif încheie prin a-şi încuraja propria tradiţie să ia mai în serios îngrijorările evanghelicilor, exemplul său mă îndeamnă să fac la fel. Nu cred că noi, evanghelicii (da, chiar şi reformaţii) avem exclusivitate asupra adevărului aşa cum este el în Cristos. Deşi punerea superficială în contrast a Răsăritului şi Apusului trebuie evitată, există accente, mai ales la Irineu, Atanasie şi părinţii capadocieni, care nu sunt apreciate şi dezvoltate suficient în teologia noastră. În acelaşi timp, aceste legături au fost cel puţin mai bine dezvoltate în trecut, decât în ultimul secol de teologie sistematică evanghelică şi, mai ales, de practica bisericească evanghelică.

Prea adesea, mai ales în mişcarea evanghelică modernă din America, vedem o pietate individualistă şi, la drept vorbind, gnostică, ce separă sufletul de trup, persoana de biserică şi biserica de lume. În ciuda teologiei noastre oficiale (şi din nou vorbesc aici ca un creştin reformat), în practică am subminat de multe ori eclesiologia (inclusiv sacramentele) în favoarea unei pietăţi subiective, dezechilibrat introvertite, care nu numai că ignoră obiectivitatea lui Cristos şi a lucrării sale de mântuire, ci şi separă Duhul de Tatăl şi de Fiul. Cred că reformaţii ar fi considerat majoritatea lucrurilor de mai sus străine de credinţa lor şi le-ar fi identificat cu „entuziaştii" împotriva cărora au scris atâtea tratate.

Ba mai mult, în timp ce teologia reformată sărbătoreşte gloria lui Dumnezeu în suveranitatea şi sfinţenia lui, dar şi în bunătatea şi în îndurarea lui (*soli Deo gloria*), multe din bisericile noastre au înlocuit liturghia cu o cultură pop, sacramentele cu „grupurile mici" şi tradiţia intergenerațională a sfinţilor cu nişa de marketing a consumatorilor. Bisericile noastre seamănă din ce în ce mai mult cu nişte *mall*-uri sau cu nişte teatre şi nu cu nişte case de închinare unde ne putem aştepta să ne întâlnim cu un Dumnezeu sfânt, în faţa căruia întregul pământ trebuie să tacă.

Tot aşa cum Nassif observă că mulţi ortodocşi găsesc păşuni mai verzi în curtea evanghelicilor, autostrada are două direcţii. Mulţi tineri aflaţi în căutarea unei relaţii profunde cu Dumnezeu caută dincolo de clişee şi superficialitate şi sunt atraşi de transcendenţa şi misterul ortodoxiei. Şi noi trebuie să ne dăm un pas înapoi şi să ne punem nişte întrebări importante cu privire la ce anume lipseşte din credinţa şi din practica noastră care încurajează atâta lipsă de mulţumire cu *status quo*-ul. Poate că făcând acest lucru, în conversaţie cu autori cum este Nassif, vom redescoperi propriul nostru depozit de „credinţă care a fost încredinţat o dată pentru totdeauna sfinţilor" (Iuda 3), aflat chiar sub nasul nostru, şi să vedem cum, culmea, avem mai multe de discutat şi de împărtăşit cu fraţii noştri din alte tradiţii.

CAPITOLUL AL TREILEA

Sunt compatibile Ortodoxia și evanghelismul? Nu

O perspectivă ortodoxă

VLADIMIR BERZONSKY

BARIERE ÎN CALEA UNITĂȚII DINTRE CREȘTINII ORTODOCȘI ȘI CEI EVANGHELICI

Dar nu numai pentru aceştia mă rog, ci şi pentru cei ce vor crede în mine, prin cuvântul lor, ca toţi să fie una, după cum tu, Părinte, întru mine şi eu întru tine, aşa şi aceştia în noi să fie una, ca lumea să creadă că tu m-ai trimis. Ioan 17:20-21

Dorința, rugăciunea și așteptarea Domnului și mântuitorului nostru Isus Cristos pentru „cei care vor crede în mine" se referă și la creștinii ortodocși, și la cei evanghelici. De ce anume ar fi nevoie pentru ca această rugăciune să se împlinească? Eu scriu din perspectiva unui ortodox care-și exprimă părerea cu privire la evanghelici, referindu-mă mai ales la sensul contemporan al termenului, care-i descrie pe acei protestanți conservatori din punct de vedere teologic, care predică împotriva umanismului secular și care resping creștinismul liberal din mijlocul protestanților și al altora, sub toate formele acestuia. Sunt conștient de faptul că termenul este, de asemenea, folosit de mulți creștini care au o abordare mai conservatoare, bazată pe Biblie, a credinței și practicii lor, care au avut o convertire religioasă numită în mod curent „nașterea din nou" și care-și mărturisesc credința și altor oameni din societate.

Evanghelismul este cea mai vizibilă prezență creștină în America. Numărul mare de biserici romano-catolice și protestante nu se poate compara cu succesul de care se bucură în prezent bisericile evanghelice din această națiune. Ele domină exprimarea religioasă în media. În mod evident, mărturisirea Scripturii de către evanghelici face o

impresie bună în faţa oamenilor, a căror primă (şi de multe ori unică) experienţă creştină este aceea a unui predicator care expune Cuvântul lui Dumnezeu pe postul de televiziune. Nu se poate să fi trăit în Statele Unite în ultimii cincizeci de ani şi să nu fi auzit de Billy Graham, care timp de jumătate de secol a vizitat diferite părţi ale ţării şi ale lumii, ducându-şi faimoasele cruciade peste tot pe glob. Ne grăbim să adăugăm că interesul mai recent în ce priveşte mişcarea evanghelică nu este cauzat de un lider anume, nici măcar de mai mulţi, ci pur şi simplu de mai multe sub-culturi care reprezintă alte sub-culturi. Evanghelicii influenţează denominaţiile protestante, dar ar prefera să rămână separaţi de aceştia dintr-o mulţime de motive.

Nu există nicio explicaţie anume care să ne lămurească cu privire la succesul lor din ultimele decenii. Orice explicaţie ar trebui să ia în considerare blazarea naţiunii, care şi-a redus credinţa creştină la acţiuni sociale de binefacere şi la cauze politice care trec drept teologie. O reacţie – difuză şi necoordonată, în mare parte întâmplătoare şi amorfă – a condus la o coaliţie în urma unei decizii a Curţii Supreme din anul 1973 în cazul *Roe versus Wade* care a legalizat avorturile în Statele Unite. Nu doar evanghelicii protestanţi, dar şi evreii, ortodocşii şi catolicii au continuat să reacţioneze la acest atac împotriva darului vieţii dat oamenilor de Dumnezeu. Cu toţii ne-am ridicat din istoria naţiunii noastre. Ne-am mândrit cu faptul că am vorbit cu Faraon – în cazul nostru, cu monarhul englez – cerând libertate în faţa opresiunii şi tiraniei percepute. Cum se face atunci că creştinii ortodocşi, conservatori prin definiţie şi convingere, nu se pot uni cu evanghelicii? Sau poate că acest lucru este totuşi posibil?

Rădăcini

Rezistând în faţa predispoziţiei americanilor de a nu lua în seamă sau de a uita istoria, creştinismul ortodox se bazează pe istoria mântuirii şi pe transcendenţa timpului. Pentru a-i aprecia pe evanghelici, trebuie să cunoaştem totul cu privire la ei. Trebuie să le descoperim rădăcinile.

Ei se trag din Reforma protestantă din secolul al XVI-lea şi s-au numit mai degrabă evanghelici decât romano-catolici. S-au separat de

ceea ce au considerat că este un sistem sacramental bazat pe doctrine făcute de oameni, şi nu de Dumnezeu. Un evanghelic era cineva care redescoperise adevărata credinţă a bisericii primare în contextul Noului Testament. În loc să se considere o inovaţie aberantă, evanghelicii americani au impresia că îşi au rădăcinile într-o tradiţie veche. Trăsătura de bază – protestul împotriva tuturor acumulărilor istorice şi omeneşti şi înlăturarea a tot ceea ce este inutil şi ambiguu – se apropie de iconoclasm printr-o deducţie logică. Ei cred ceea ce cred toţi protestanţii clasici de după Calvin şi Luther: *sola fides* şi *sola gratia.*

Iată o religie a Duhului care se plasează în opoziţie cu orice fel de autoritate. Nu întâmplător apărută în era raţiunii şi a Iluminismului, ea anunţă şi susţine drepturile individului de a cunoaşte şi de a accepta ceea ce crede, fără ajutor din afară. Søren Kierkegaard rezumă spiritul individualismului care a fost surprins cel mai bine de William R. Inge, fost decan al Catedralei Saint Paul din Londra: „Nu se poate să fii creştin prin delegaţie."[1] Toate ritualurile sunt suspecte, din moment ce presupun participarea la grup şi confirmarea din partea comunităţii, ceea ce poate duce la eschivarea de la decizia personală. Un protestant ar spune că fariseul din Templu, care era mândru de sine în faţa Domnului, a pierdut ocazia de a-i oferi lui Dumnezeu o rugăciune din inimă (Luca 18:11).[2]

Oamenii sunt mântuiţi numai prin har – darul lui Dumnezeu şi acţiunea sau lucrarea lui Dumnezeu. Oamenii nu pot face nimic pentru ei înşişi şi nu pot adăuga nimic la procesul mântuirii, potrivit lui Martin Luther. Un creştin adevărat este acela care renunţă la tot ce este omenesc pentru a-şi găsi singurul sprijin în Dumnezeu. Aceasta este credinţa care duce la mântuire. Nu este doar o teorie abstractă, ci reprezintă inima protestantismului. Dacă putem găsi valoare în jertfă sau închinare, aceasta se datorează relaţiei personale, individuale, cu Dumnezeu.

---

[1] Citat în Louis Bouyer, *The Spirit and Forms of Protestantism*, ed. a 2-a, Scepter, New York, N.Y., 1964, p. 98.

[2] În mod interesant, biserica ortodoxă atribuie o valoare supremă rugăciunii vameşului, o variantă înnoită a rugăciunii „Tatăl Nostru" care stă la baza stilului *isihast* de închinare.

Când vine vorba de mântuire, accentul este pus pe viaţa interioară a persoanei. Harul vine numai de la Dumnezeu şi nu printr-un mijloc omenesc sau făcut de oameni. Chiar şi afirmaţia că noi putem coopera cu harul care ne mântuieşte este o greşeală. Puterea lui Dumnezeu se manifestă în slăbiciunea umană.

Dintr-o perspectivă ortodoxă, a înţelege în felul acesta relaţia cu Dumnezeu, şi anume că Dumnezeu este un judecător, iar creştinul este un păcătos iertat care nu a făcut nimic pentru a merita harul care l-a mântuit, ar însemna o limitare atât a lui Dumnezeu, cât şi a păcătosului, considerându-l pe Dumnezeu nimic mai mult decât un judecător, iar pe om nimic mai mult decât un păcătos. Biserica Ortodoxă îl cunoaşte pe Dumnezeu ca fiind o trinitate de persoane de aceeaşi natură, din care Unul, după ce a consimţit să devină om în toate privinţele – mai puţin cea a păcatului – a rupt cele trei bariere care despărţeau divinitatea de umanitate: (1) prin faptul că a devenit om, Isus Cristos, Omul-Dumnezeu a unit natura divină cu cea umană; (2) prin faptul că a învins păcatul, Isus a biruit asupra puterii care ne ţinea legaţi de păcat şi (3) prin acceptarea morţii, Isus ne-a trecut din moarte la viaţa veşnică. Judecata este a lui, dată lui de Tatăl (Ioan 5: 19-24).

Când Scriptura spune că Isus Cristos, Fiul lui Dumnezeu, a luat asupra lui natura umană prin întrupare, aceasta înseamnă că toţi oamenii au posibilitatea de a primi acea energie necreată a lui Dumnezeu prin deschiderea faţă de unirea cu Sfânta Treime, prin încorporarea în Dumnezeul-Om, Cristos. Aici găsim înţelesul tainei botezului şi a împărtăşaniei. Aici întrezărim sensul afirmaţiei lui Isus: „Eu sunt viţa; voi sunteţi mlădiţele... Dacă nu rămâne cineva în mine, este aruncat afară, ca mlădiţa neroditoare şi se usucă" (Ioan 15:5-6).

El înlocuieşte Israelul şi-şi formează biserica. Mântuirea este obţinută prin şi în biserică. Toate persoanele diferite şi disparate care vin la el prin botez, el le va face un singur trup, biserica lui. Adam trebuia să unească tot pământul în Dumnezeu; acum, cel de-al doilea Adam a venit pe pământ pentru a desăvârşi procesul de recapitulare. Natura umană se vede unită cu natura sau ipostaza lui Cristos. Aceasta este

lucrarea specifică şi unică a Dumnezeului-Om. Cel care împărtăşeşte esenţa divinităţii cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt, fiind una dintre cele trei persoane sau ipostaze ale divinităţii, se uneşte cu natura umană pentru ca o vastă mulţime de oameni să poată fi uniţi cu el – şi prin el cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt.

După cum subliniază teologul ortodox Vladimir Lossky, revărsarea Duhului Sfânt care a urmat învierii lui Cristos vine de două ori.[3] Când Domnul s-a arătat ucenicilor în camera de sus (Ioan 20:22-23), el a suflat asupra lor, dându-le Duhul Sfânt, dându-le puterea de a lega şi dezlega păcatele oamenilor. Acesta este darul Duhului Sfânt pe care îl primeşte biserica, privită ca trupul lui Cristos. Nu există nimic personal, în sensul autorităţii unui individ anume – toţi cei care slujesc nu o fac în numele lor, ci ca agenţi ai lui Cristos. Doar el este capul comunităţii celor mântuiţi şi toţi cei care slujesc o fac în numele Duhului Sfânt.

Cel de-al doilea dar al Duhului Sfânt este de la Tatăl, primit de Rusalii (Faptele Apostolilor, capitolul 2). Aici este vorba despre harul revărsat peste oameni – nu asupra unor oameni oarecare, ci asupra adunării apostolilor. Bineînţeles, aceştia sunt indivizi cu daruri unice care contribuie la întregul bisericii. După Sf. Pavel, care face o ierarhie a diferitelor daruri venite de la acelaşi Duh în 1 Corinteni 12 şi 14, au prioritate cele care slujesc cel mai bine întreaga biserică.

Când un evanghelic şi un ortodox folosesc termenul de „persoană", trebuie făcută o specificare. Creştinul evanghelic este, aşa cum am menţionat mai devreme, un individ care face un angajament personal, conştient şi de bună voie de a-l accepta pe Isus Cristos ca pe mântuitorul său personal. Poate că unii au făcut-o înainte, dar aceasta este legătura lui specială de comuniune cu Domnul Isus. Această decizie personală îl diferenţiază pe individ de toţi ceilalţi care nu sunt ca el, separându-l de trupul eclezial şi eliberându-l de orice simboluri externe sau trăsături asociate cu biserica. Această conştiinţă individuală oferă o cale

[3] Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, St. Vladimir's University Press, Crestwood, New York, N.Y., 1976, cap 8. În româneşte, Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, trad. V. Răducă, Editura Anastasia, Bucureşti, 1990, n.e.

obiectivă de a privi lucrurile în lumina noii relaţii cu Cristos. Botezul copiilor mici nu prezintă niciun interes pentru cei care sunt mai bine pregătiţi la începutul vieţii de adult pentru a accepta harul lui Cristos prin credinţă. Sacramentele oferite de biserica instituţională nu pot duce greutatea harului, deoarece pot fi acceptate fără conştiinţa puterii transformatoare a Duhului Sfânt. Mai mult, orice speranţă în eficacitatea acestora, orice încredere că ar putea acţiona ca mijloace ale harului, reprezintă impedimente în calea adevăratului dar al Duhului; în plus, sacramentele pot încuraja mândria, dacă sunt înţelese ca a lua parte la procesul acţiunii de mântuire a lui Dumnezeu. În explicaţia uimitoare a lui Luther, în timp ce totul vine de la Dumnezeu şi totul depinde de el pentru mântuire, harul cuprinde toţi oamenii la fel ca şi plicul care conţine o scrisoare; şi totuşi, omul nu este schimbat în mod esenţial în timpul acestui proces.

În cazul creştinilor ortodocşi, lucrurile stau altfel. Întreaga persoană este un individ, dar mult mai mult decât atât. Omul nu este doar o figură din mulţime, o parte a unei grupări, fără abilitatea de a gândi sau acţiona pentru el însuşi. Persoana este mult mai mult decât atât. Este liberă nu doar prin faptul că a fost eliberată de toate impedimentele care stăteau în calea autonomiei, şi anume înrobirea faţă de păcat, faţă de pedanterie, faţă de limitările societăţii. Dincolo de toate acestea, când o asemenea persoană a ajuns, prin lupta cu omul vechi, la al doilea stadiu al libertăţii – libertatea arbitrară sau capacitatea de a alege fără impedimente – persoana ajunge apoi la cel de-al treilea stadiu al libertăţii, care este supunerea libertăţii arbitrare şi subiective, condiţionate de nestatornicia naturii umane, în faţa voii lui Dumnezeu. Persoana care lucrează la propria mântuire „cu frică şi cutremur" (Filipeni 2:12) face acest lucru în biserică, utilizând toate mijloacele mântuirii, inclusiv rugăciunea, postul, meditaţia şi sfintele taine oferite de Cristos prin biserică.

Autoritatea sfintei scripturi

Problema autorităţii în cadrul bisericii Ortodoxe nu este uşor de înţeles pentru creştinii occidentali. Atât romano-catolicii, cât şi protestanţii

aderă la nevoia pentru ceva extern, un ultim cuvânt infailibil, care să le confirme învăţăturile şi doctrinele comunităţii ecleziale. În cazul celei dintâi, această autoritate se găseşte în persoana papei. În cazul celei de-a doua, este vorba de însăşi Sfânta Scriptură. Nici una, nici alta nu pot fi considerate ca sursa supremă de adevăr de către Biserica Ortodoxă. Acesta este principiul de bază care asigură adevărul în cadrul libertăţii, o perspectivă a unităţii în libertate, dar în acelaşi timp o piatră de poticnire pentru romano-catolici şi pur şi simplu ridicolă pentru protestanţi. Romano-catolicii invocă de multe ori lipsa papalităţii ca fiind cauza coeziunii ortodoxe. Protestanţii pun la rang de onoare căutarea personală a adevărului. Pentru ei, nevoia de a supune propria înţelegere subiectivă a adevărului obiectivităţii bisericii este de neconceput.[4] Verificarea opiniilor personale cu înţelepciunea Duhului Sfânt care este la lucru în trupul lui Cristos nu este luată în calcul. Doctrina bisericii este pentru ei o problemă de opinie personală – sau probabil o cădere de acord cu privire la o convingere comună.

Sublinierea faptului că biserica s-a născut înaintea Noului Testament nu este destul de convingătoare în sine. Faptul că crearea Scripturilor nu putea fi o problemă de selecţie şi respingere a diferitelor scrieri, criteriul fiind stabilit de către biserică şi de gânditorii ei de seamă nu este suficient de convingător. Cu toate acestea, Biblia presupune interpretarea acesteia. Sf. Hilary a scris: *Scriptura est non in legendo, sed in intelligendo.*[5] Creştinii ortodocşi sunt de acord cu privire la faptul că Dumnezeu care acţionează în istorie ne mântuieşte şi acest lucru stă mărturie pentru măreţia faptelor care se găsesc în Scriptură. Cuvântul lui este revelat în Isus Cristos, el însuşi fiind Cuvântul viu al lui Dumnezeu. Noi auzim şi ascultăm Cuvântul cu ajutorul harului care vine de la Duhul Sfânt. Aceste dogme fundamentale ale credinţei ortodoxe sunt valabile şi la evanghelici. Cu toate acestea, ne separăm atunci când vine vorba de metodele de interpretare a ceea ce ne transmite Cuvântul. Protestanţii

[4] Vezi Sergius Bulgakov, *A Bulgakov Anthology*, James Pain & Nicolas Zenov (ed.), Westminster, Philadelphia, Pa., 1976, p. 129.

[5] „Scriptura nu stă în citire, ci în înţelegere", (n.t.).

sunt selectivi cu privire la conţinutul Scripturii, lucru demonstrat de Martin Luther, care a respins Epistola către Iacov, considerând-o „o carte de paie" pentru că era o provocare pentru insistenţa lui pe *sola fides*. Această selectivitate demonstrează că Biblia nu este nici suficientă, nici evidentă în sine, dar în acelaşi timp nu are defecte şi nu-i lipseşte nimic, nici nu are vreun cusur.

În termeni ortodocşi, Biblia este o imagine, o icoană a adevărului, dar nu adevărul în sine, aşa cum Cristos este adevărul. A afirma aşa ceva ar însemna să-l limităm pe Cristos la Biblie şi să lipsim biserica de prezenţa lui continuă în istorie. A considera Biblia ca pe un criteriu abstract al adevărului înseamnă a îngrădi libertatea bisericii de a utiliza înţelepciunea adunată de ea timp de secole de mărturie a Evangheliei prin mii de creştini. A elibera conştiinţa individuală de experienţa şi de cererile conştiinţei bisericii înseamnă a încălca şi chiar a distruge conştiinţa comună a poporului lui Dumnezeu. Aceasta face ca rezultatele Reformei să nu fie cu nimic mai puţin decât păcătoase – păcatul însemnând în mod literal „pierderea ţintei."

Ascultaţi din nou ceea ce are de spus decanul Inge cu privire la reformatori: „Crezul lor a fost descris ca o întoarcere la Evanghelie în spiritul Coranului."[6] Sunt nişte cuvinte tari, nici amabile, nici conciliante. Cu toate acestea, a susţine că Biblia este suficientă în sine înseamnă a o deschide în faţa subiectivităţii şi a interpretărilor arbitrarii. Pe de altă parte, a susţine că Tradiţia este memoria istorică a bisericii nu înseamnă a lăsa interpretarea în seama trecutului. Cristos a fost viu în biserică, la fel cum s-a revelat şi continuă să o facă în cadrul trupului său, biserica şi prin sfânta împărtăşanie. S-a spus că experienţa bisericii nu ne dă doar un sistem, ci cheia împărăţiei lui Dumnezeu.

Spre deosebire de înclinaţia evanghelicilor, împreună cu protestanţii, de a susţine relaţia personală cu Cristos ca fiind modalitatea de a ne mântui, ortodocşii vin cu conceptul de *sobornost*. Termenul, care este greu de definit, înseamnă „adunare" sau „a fi împreună" – „catolicitate"

[6] William Ralph Inge, *The Platonic Tradition in English Religious Thought*, Longmans, Green, Londra, 1926, p. 27.

în înţelesul ei general de „apartenenţă la întreg". Fiecare membru al bisericii trăieşte într-o unitate constantă cu întreaga biserică. Acest lucru iese în evidenţă mai ales în momentul în care creştinii împărtăşesc celebrarea sfintei euharistii, fiind toţi adunaţi în jurul mesei Domnului – adunarea comunităţii locale, în legătură prin Duhul Sfânt cu biserica universală din întreaga lume, fie că sunt adunaţi la liturghie sau în camere îndepărtate, cum ar fi călugării care s-au retras din lume, dar nu sunt singuri. Mai mult, biserica este de alcătuită şi din poporul lui Dumnezeu care s-a dus în odihna veşnică înainte de noi, şi anume sfinţii din toate vremurile.

Templu şi cort

Imaginaţi-vă ce s-ar întâmpla dacă creştinii ortodocşi şi cei evanghelici ar fi interesaţi la modul cel mai serios de o legătură în unitate şi de împlinirea rugăciunii lui Isus „pentru ca şi ei să fie una după cum şi noi suntem una" (Ioan 17:22). Unde ne-am întâlni? Şi unii şi alţii sau mai bine zis cu toţii suntem pelerini „pe cale", după cum a fost numită prima comunitate (Faptele Apostolilor 9:2). Creştinii ortodocşi sunt la locul lor oriunde pe pământul lui Dumnezeu unde îi pot evangheliza pe cei aflaţi în căutarea mântuirii şi bineînţeles că şi evanghelicii ar spune la fel.

Totuşi, când creştinii ortodocşi se strâng împreună pentru a trăi bucuria împărtăşaniei, doar excelenţa este acceptată. Clădirea bisericii devine un templu, pus deoparte şi sfinţit – preludiul şi paradigma lumii care devine biserică. Structura este cruciformă – folosind ca model Hagia Sophia – unde cele patru colţuri ale pământului sunt încununate cu cerul de sus, întâlnirea dintre Mire şi mireasa pe care a venit să o revendice. Înăuntru, pereţii îi înconjoară pe închinători cu imaginile sfinţilor din trecut, în compania îngerilor şi le aduc aminte de evenimentele mântuitoare din istoria sacră. Toate aceste simţuri se unesc în sinceritatea banchetului domnesc, care are loc într-un moment anume din timp: aroma tămâii, icoanele şi sfinţii înconjuraţi de har, sunetul psalmilor cântaţi şi a imnurilor, conştienţa uimitoare a înălţării dincolo de ceea ce este lumesc şi, în final, invitaţia de a gusta şi de a vedea ce bun este Domnul (Psalmul 34:8).

Ce ar putea însemna toate acestea pentru un evanghelic? Ar putea accepta probabil toate acestea din indulgenţă, privindu-şi cu superioritate gazdele; şi totuşi, dacă este sincer cu el însuşi, se va simţi inconfortabil. Nu este oare vorba de idolatrie, de încălcarea celei de-a doua porunci din decalog? Încearcă să-i explici, asemenea Sf. Ioan Damaschinul, care în încercarea de a-l ilumina pe sultanul musulman, a spus că mustrarea împotriva închinării la idol fusese valabilă doar până la întruparea Dumnezeului-Om Isus Cristos.[7] Când Domnul nostru s-a întrupat, materia a fost binecuvântată ca purtătoare a sfinţeniei. Prin el, toată materia poate fi restaurată la statutul său iniţial dinainte de căderea în păcat a lui Adam.

În termeni simpli, suntem confruntaţi cu disputele vechi de secole dintre iconoduli şi iconoclaşti. Cum ar răspunde evanghelicii creştinilor ortodocşi care se proştern în faţa crucii lui Cristos şi icoanelor sfinţilor – toate acestea înainte de a rosti primele cuvinte de rugăciune? Şi apoi, când începe rugăciunea, ei se adresează Duhului Sfânt, demonstrând natura trinitariană a închinării ortodoxe. Prima rugăciune din această scenă a sfintei liturghii în Biserica Ortodoxă este o invocare a Duhului Sfânt – rugăciunea pentru ca Duhul Sfânt să se coboare peste toţi oamenii şi să arate pâinea şi vinul oferite în amintirea lui Cristos ca sânge şi trup al Domnului. Ortodocşii recunosc faptul că toate cele trei persoane ale Sfintei Treimi au un rol în euharistie.

Evanghelicii conservatori susţin, în general, marile crezuri ale lui Hrisostom;[8] totuşi, cei din comunităţile creştine apusene presupun că Crezul de la Niceea include termenul *filioque* – faptul că Duhul Sfânt

[7] Sf. Ioan Damaschinul, un apărător fervent al icoanelor, a fost ofiţer suprem al curţii de calif (vezi Ioan Damaschinul, *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, F. L. Cross & Livingstone (ed.), Oxford University Press, Oxford, 1997, p. 891.

[8] Este îmbucurător să observăm importanţa pe care o acordă evanghelicii crezului. „Am susţinut deja că această căutare ontologică a bisericii primare s-a născut din perspectiva Vechiului Testament cu privire la Dumnezeu. În acelaşi mod, şi nevoia de a exprima această realitate a lui Cristos cel întrupat a fost guvernată de cerinţele Noului Testament. Calcedon nu a adoptat această filozofie; a luat câţiva termeni filozofici de bază şi a uitat teologia bazată pe Scriptură" (G. E. Bray, „Can We Dispense with Chalcedon?", *Themelios* 3, ianuarie 1978, pp. 2-9).

purcede atât de la Tatăl, cât şi de la Fiul – ceea ce este o inovaţie inacceptabilă, refuzată de ortodocşi.

Vladimir Lossky a subliniat că, atunci când sunt studiaţi marii părinţi ai bisericii, cum este Sf. Vasile sau Sf. Augustin, modul în care vor fi înţeleşi depinde de contextul din care vine cititorul şi de modul lui de gândire. Răsăritenii şi apusenii înţeleg în concordanţă cu tradiţiile care hrănesc şi susţin punctele lor de vedere.[9] Pentru a înţelege în mod corect abordarea ortodoxă a părinţilor bisericii, trebuie, în primul rând, să înţelegi caracteristicile mistice ale teologiei ortodoxe şi tradiţia abordării apofatice – dacă „înţelegerea" este într-adevăr cuvântul potrivit – cu privire la ceea ce ne revelează Dumnezeul ascuns în Trinitate. Aceasta trebuie combinată cu înţelegerea faptului că ceea ce nu putem pătrunde cu raţiunea noastră ne inspiră să ne ridicăm deasupra oricărei încercări de limitare filosofică şi de căutare a unei experienţă dincolo de limitele intelectului. Trăirea prezenţei lui Dumnezeu este o transcendenţă născută din unirea cu divinitatea – *kenosis* fiind scopul ultim al existenţei. Aceasta presupune atingerea adevăratei cunoştinţe (*gnosis*), abandonarea oricărei speranţe de abordare a descoperii de tip subiect-obiect. Presupune punerea deoparte a impasurilor scolasticismului, nominalismului şi a limitelor impuse de paradigme kantiene precum *noumenal/fenomenal*. Trebuie să ne întoarcem, sau mai bine să găsim în inima noastră (sau în *nous*, ochiul sufletului) unirea cu Sfânta Treime, care nu s-a pierdut niciodată în Biserica Ortodoxă.

Dumnezeu nu este abordat doar pe căi intelectuale care ne ridică la el, ci şi prin coborârea la nivelul la care ne aflăm. Putem găsi în patristică şi în scrierile misticilor citate ca cel care urmează, din Sf. Grigore de Nyssa:

> Susţinem că dragostea pentru oameni este motivul pentru care Dumnezeu acceptă comuniunea noastră cu el. Din moment ce este imposibil ca ceea ce este mic prin natura sa să se ridice deasupra propriei măsuri şi să atingă o înălţime care îl depăşeşte, el însuşi, umilindu-şi puterea filantropică îndreptată spre

[9] Vezi Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, p. 28.

slăbiciunea noastră aşa încât noi s-o putem primi, împarte harul şi beneficiile care vin de la el.[10]

O asemenea unire cu Sfânta Treime presupune o întreagă transformare a persoanei. Această acţiune spirituală vine prin pocăinţă (*metanoia*), pe măsură ce o persoană devine conştientă de faptul că stă în faţa unui Dumnezeu viu, necunoscut, care tânjeşte să-şi împărtăşească fiinţa cu noi. Ne grăbim să adăugăm că nu este vorba aici de esenţa lui Dumnezeu, ci de energia lui necreată. Acest lucru se întâmplă prin amestecul harului şi al libertăţii totale a fiinţei umane. Cheia acestei experienţe constă în Duhul Sfânt. Duhul ne călăuzeşte fără a ne încălca integritatea sau libertatea alegerii de a deveni cine suntem.

Am fost pecetluiţi cu darul de neuitat al *imago Dei*. Este nevoie de cel puţin o viaţă de om pentru a ne conforma asemănării cu Dumnezeu, pe care o găsim în Isus Cristos. În loc să acceptăm pur şi simplu harul lui Dumnezeu printr-un act de credinţă, mergem mai departe şi cooperăm cu acţiunea perpetuă a Duhului Sfânt. Acelaşi Duh „prezent pretutindeni şi umplând toate lucrurile"[11] preîntâmpină posibilitatea ca doctrinele bisericii să fie nişte simple abstracţii. Duhul este cel care ne învaţă să iubim şi să preţuim canoanele şi autorităţile exterioare, care altfel ar fi doar o lege pe care o recunoaştem cu o credinţă oarbă.

Duhul este cel care ne ajută să medităm la adevărul de neconceput, prezentat atât de elocvent bisericii de Sf. Grigore Palama, încât monasticii şi alţii din ramura *hesychia* (o stare interioară de veghe şi de linişte în rugăciune) nu se înşeală singuri şi nu sunt impostori. Ei pot într-adevăr să intre în legătură cu energiile necreate ale Domnului cel viu. Dumnezeul de necuprins şi insondabil din Trinitate îşi întinde mâinile spre cei care doresc să fie uniţi cu el, iar Duhul Sfânt realizează această unire.

Duhul Sfânt este cel care ne dă ochi pentru a-l vedea pe Cristos. Şi acest lucru se întâmplă în biserică. Prin Duhul ajungem să-l cunoaştem

[10] Citat din Basil Krivocheine, „Simplicity of the Divine Nature and the Distinctions in God, according to St. Gregory of Nyssa", St. Vladimir's Theological Quarterly, 21, 1997, p. 77-78.

[11] Parte a unei rugăciuni de deschidere a oricărui conciliu şi liturghie.

pe Isus Cristos. Evanghelia lui Ioan ne prezintă acest lucru mai clar decât orice altă evanghelie. Cristos apare în toată gloria lui, strălucitor şi triumfător, în plinătatea dumnezeirii – chiar şi pe cruce şi în mormânt. În toată închinarea şi învăţătura noastră, noi ne străduim să rezonăm cu viziunea acestui mare evanghelist. „Căci am privit slava lui" (Ioan 1:14).

Doctrina Fiului kenotic al lui Dumnezeu (Filipeni 2:6-11) oferă o perspectivă cu privire la măreţia dragostei lui Dumnezeu. Chiar şi atunci când Cristos şi-a pus viaţa în mâinile duşmanilor lui, suferind toată mânia lor şi toată cruzimea care s-a revărsat asupra lui, chiar mort şi îngropat, el a rămas întotdeauna Învăţătorul, biruitorul duşmanului. Ce a urmat? A coborât în Hades, a apărut printre ucenici, a urcat la ceruri, a fost aşezat la dreapta Tatălui – întotdeauna Cristos este una cu Sfânta Treime. El este unic în toate căile – cu Trinitatea şi pe pământ, printre noi. Nu vom putea niciodată să vedem creştinii ortodocşi imitându-l pe Cristos. Acest lucru ar însemna o limitare a individualităţii fiecăruia. În schimb ne deschidem faţă de lucrarea Duhului Sfânt, fiecare în inima noastră. Aici vom găsi motivul pentru care schimbarea la faţă, un eveniment ignorat atât de des de comentariile vesticilor, a fost o mină de spiritualitate atât de bogată pentru creştinii ortodocşi.

Sfânta Treime reprezintă o parte atât de însemnată a teologiei creştine ortodoxe, încât începem fiecare liturghie cu menţionarea fiecărei persoane din Trinitate, pentru că fiecare are un rol important în mântuirea noastră.

Continuând metafora încercării noastre de a împărtăşi din rugăciunile noastre, Biserica Ortodoxă are un plan fix de închinare pe care-l proclamă toţi, pretutindeni. Rugăciunile evanghelicilor sunt de obicei spontane, expresii ale credinţei. Cu excepţia homiliei, care are scopul intenţionat de a scoate în evidenţă implicaţiile adevărurilor ascunse în sfintele Evanghelii, în Biserica Ortodoxă nu se rosteşte nimic individual sau particular.

Dacă noi, creştinii, am moştenit de la sinagogile evreieşti închinarea şi jertfa de la templu, s-ar putea spune că evanghelicii au adoptat stilul sinagogii, în timp ce Biserica Ortodoxă a inclus ambele aspecte. Crezul

niceean este poarta care separă cele două elemente ale acestui tipar de închinare.

Întorcându-ne la întrebarea dacă este posibil pentru creştinii ortodocşi şi evanghelici să se unească, chiar dacă „toate lucrurile sunt cu putinţă celui care crede" (Marcu 9:23), unitatea este imposibilă fără *metanoia*. Teologia evanghelică, aşa cum o înţeleg eu, celebrează creştinismul *semper reformanda*. Reformele sunt considerate nişte eliberări şi prin urmare, progrese de-a lungul secolelor. După cum am afirmat mai sus, această abordare teologică ar putea fi în tonul aşteptărilor convenţiei americane; cu toate acestea, creştinătatea ortodoxă este în mod radical diferită. În schimb, Biserica Ortodoxă preţuieşte „comoara ascunsă în ţarină" (Matei 13:44) şi mărgăritarul „de mare preţ" (v. 46) şi mai presus decât orice comoară – credinţa hrănită, preţuită, apărată şi protejată de-a lungul secolelor. Această „sămânţă bună" (v. 3) dată de Fiul Omului inimilor închinătorilor se foloseşte de tot ce are purtătorul ei pentru a aduce roadă.

RĂSPUNS LUI VLADIMIR BERZONSKY

Bradley Nassif

Eseul părintelui Berzonsky dă dovadă de o înţelegere mult mai adâncă a istoriei şi a teologiei evanghelice decât majoritatea interpreţilor ortodocşi ai acestei mişcări. El înţelege rolul evanghelismului în societatea americană, motivele pentru care este atât de populară, precum şi liderii săi cheie, împreună cu conceptele teologice centrale. Rădăcinile evanghelismului sunt articulate cu un înalt nivel de precizie, care pregăteşte terenul pentru o comparaţie cu ortodoxia.

Sunt de acord cu o mare parte din ceea ce a spus părintele Berzonsky cu privire la identitatea mişcării evanghelice, aşa că nu mai este nevoie să repet aici propriile mele puncte de vedere. Singurele mele preocupări sunt următoarele: în primul rând, afirmaţia lui că ortodocşii şi evanghelicii folosesc termenul de „persoană" în moduri diferite reflectă, după părerea mea, o analiză denaturată. Are dreptate când spune că formele populare ale evanghelismului se referă de multe ori la „persoană" ca la individ; totuşi, teologii evanghelici cum ar fi Miroslav Volf, Colin Gunton, James Torrance şi alţii s-au inspirat din gândirea părinţilor capadocieni şi au încurajat reforma într-o direcţie patristică, prin definirea „persoanei" nu doar în termeni individuali, ci şi în termenii comunităţii (*sobornost*), ai vieţii sociale şi familiale, evidenţiind astfel aspectele relaţionale ale cuvântului. Dacă formele mai populare ale mişcării evanghelice ar integra această perspectivă mai adânc în viaţa bisericii, cu siguranţă că ar contribui la îngustarea distanţei dintre cele două tradiţii.

Cea de-a doua preocupare pe care o am cu privire la eseul părintelui Berzonsky este că Biblia nu e un criteriu al adevărului. Nu sunt foarte sigur ce a vrut să spună prin asta, aşa că aş putea greşi în reacţia mea cu privire la această afirmaţie. Dacă acest lucru înseamnă că Biserica Ortodoxă nu consideră Biblia ca demnă de încredere, sunt în dezacord total cu toate bazele teologice care au făcut Ortodoxia ortodoxă.

Totuşi, dacă vrea să spună că Biblia este adevărată, dar nu reprezintă „autoritatea finală" în materie de credinţă şi practică, atunci cred că trebuie să ofere o explicaţie mai bună decât cea pe care a adus-o aici. Este adevărat că protestanţii şi catolicii au două autorităţi externe diferite, primii Scriptura şi ceilalţi persoana papei. Poziţia ortodoxă, după cum am explicat şi în eseul meu, este că Biblia reprezintă într-adevăr autoritatea finală, dar nu şi singura autoritate. Viaţa Duhului Sfânt în tradiţia bisericii face din interpretarea Scripturii nu doar un simplu exerciţiu al interpretării individuale, ci trece, de asemenea, interpretarea personală prin gândirea bisericii, care este umplută de Duhul Sfânt.

În final, comentariul părintelui Berzonsky, „nu vom găsi niciodată creştini ortodocşi care să-l imite pe Cristos" este mai degrabă o reacţie exagerată la spiritualitatea catolică medievală, decât o redare fidelă a spiritualităţii ortodoxe răsăritene. În mod clar, apostolul Pavel i-a îndemnat pe ucenicii săi să fie nişte imitatori ai săi, la fel cum şi el îl imită pe Cristos (1 Corinteni 4:16; 11:1, Efeseni 5:1; 1 Tesaloniceni 1:6). *Filocalia* – o colecţie clasică de texte spirituale monastice ale creştinismului răsăritean – conţine de asemenea şi numeroase exemple de imitare a lui Cristos prin urmarea exemplului lui Cristos de către mama sau tatăl spiritual.

În afara acestor preocupări, cred că părintele Berzonsky a făcut o treabă bună prin articularea unui număr de teme distincte care contribuie la *in*compatibilitatea ortodoxo-evanghelică. Am apreciat în mod deosebit modul în care a tratat temele cristologice şi trinitariene şi impactul pe care l-au avut acestea asupra diferitelor stiluri liturgice care îi deosebesc pe ortodocşi şi pe evanghelici în închinare. Cred că o afirmaţie din ultimul său paragraf cuprinde sarcina finală care trebuie să însoţească eforturile noastre spirituale de a ajunge la unitatea creştină: „unitatea este imposibilă fără *metanoia*"!

RĂSPUNS LUI VLADIMIR BERZONSKY

MICHAEL HORTON

Începând cu introducerea, prezentarea părintelui Berzonsky cu privire la rădăcinile evanghelismului ridică o importantă problemă de clarificare: vorbim despre realitatea empirică a evanghelismului american contemporan, care în multe privinţe este diferită de traiectoria Reformei magisteriale? De exemplu, autorul pune laolaltă indiferenţa faţă de tradiţie cu următoarea afirmaţie: „Iată o religie a Duhului care se pune în opoziţie cu orice fel de autoritate". Din moment ce autorul merge mai departe şi explică faptul că aceasta ni se trage de la Iluminism, probabil că ar trebui să considerăm această afirmaţie drept o descriere a protestantismului modern în contrast cu protestantismul clasic. „Toate ritualurile sunt suspecte", spune el cu privire la ţinta criticii sale. Niciun istoric reformat demn de încredere, fie el luteran sau de alt fel, nu ar susţine aceste generalizări dure, chiar dacă ele erau frecvente în tractatele polemice ale Contrareformei şi reapar în zilele noastre în scrierile unor autori ca Stanley Hauerwas şi ale unor evanghelici care migrează înspre Roma sau Constantinopol.

În realitate, autorul descrie mai degrabă poziţia anabaptismului radical, care poate fi considerat pe drept cuvânt adevăratul persecutor al Iluminismului şi al modernităţii (*Această* teză are un suport istoric considerabil!). Evanghelismul descris de autor înlocuieşte „toate ritualurile" cu „decizia personală", dar acest lucru nu se potriveşte prea bine descrierii evanghelicilor care se trag din reforma magisterială, din moment ce protestanţii confesionali (luterani, anglicani, prezbiterieni şi reformaţi) au o atitudine mai degrabă critică faţă de trezirile spirituale şi insistă asupra faptului că sacramentele (care sunt ritualuri) sunt „mijloace ale harului". Această tradiţie se bazează pe o paradigmă bisericească (*i.e.* a legământului) şi nu pe una conversionistă. În aceste comunităţi confesionale, crezurile ecumenice şi mărturisirile de credinţă, precum şi catehismele au un statut secundar faţă de Scriptură.

Şi totuşi, numai după ce ataşează unele dintre aceste perspective rătăcitoare lui Martin Luther, autorul vine cu acuzaţia: „Când vine vorba despre mântuire, accentul cade pe viaţa interioară a persoanei. Harul vine numai de la Dumnezeu şi nu prin mijloace omeneşti sau făcute de oameni". Acest lucru mă determină să trag concluzia că probabil Reforma şi succesorii acesteia sunt implicaţi în această caricatură. Chiar dacă descrie anumite tensiuni legate de pietatea evanghelică contemporană, nu seamănă deloc cu perspectiva reformatorilor, a căror singură pasiune era aceea de a chema spiritele introspecte, care agonizau cu privire la starea lor spirituală, să iasă în afara propriei persoane şi să-şi aţintească privirea la Cristos. „Evanghelia se află în întregime în afara ta!", a declarat Luther cu o oarecare nerăbdare introspectului şi temperamentalului Melanchthon. Tocmai pietatea introspectivă a lui Luther, dezvoltată în mănăstire, a fost cea care a determinat criza prin care Duhul Sfânt l-a condus în exterior, prin cuvântul extern al Evangheliei. Accentul reformat din drama răscumpărării, aflată în plină desfăşurare în legământul istoric al harului (aşa-numita hermeneutică „răscumpărător-istorică") poate rezista atacurilor individualismului introspectiv.

În ce priveşte acuzaţia că în teologia reformată: „Harul vine numai de la Dumnezeu şi nu printr-un mijloc omenesc sau făcut de om", autorul este foarte dezinformat. Martin Luther şi Jean Calvin au vărsat multă cerneală împotriva acestei greşeli spiritualiste sau împotriva anabaptiştilor. Pentru reformaţi, Dumnezeu foloseşte mijloace pământeşti pentru a-şi împărţi harul. Prin sacramente, spune Calvin, „Domnul nostru cel iertător... binevoieşte să ne conducă la el chiar şi prin aceste elemente pământeşti şi să ne pună în faţă, în trup, o oglindire a binecuvântărilor spirituale."[12] Faptul că Dumnezeu foloseşte elemente pământeşti ca mijloc de împărţire a harului este un accent major al reformaţilor. Chiar dacă există diferenţe între ortodocşii răsăriteni şi protestanţii din reforma magisterială în ce priveşte sfintele taine, contrastele specioase nu ajută la nimic.

[12] John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, John McNeill (ed.), trad. Ford Lewis Battles, Westminster, Philadelphia, Pa., 1960, 4.1.4.3., p. 1278.

Am găsit multe lucruri pe care le apreciez în descrierea care urmează făcută de părintele Berzonsky cu privire la abordarea ortodoxă. După cum am menţionat şi înainte, o lectură atentă a scrierilor lui Calvin şi Irineu scoate la iveală nişte paralele surprinzătoare. În timp ce reflecţia ortodoxă răsăriteană pare să ignore motivele legate de aspectele legale şi de legământ pe care le găsim, de exemplu, în *Adversus Haereses* a lui Irineu, teologia reformată a scos de asemenea în evidenţă şi motivul uniunii organice care este cuprins sub denumirea de recapitulare. După părerea mea, teologia evanghelică nu şi-a asumat în întregime preocuparea comună a ortodocşilor şi reformaţilor cu privire la latura esenţială a teologiei lui Pavel, în care escatologia şi ontologia converg într-o răscumpărare cosmică. Teologiile reformată şi cea evanghelică pot fi îmbunătăţite numai prin acest dialog cu părinţii răsăriteni şi cu ortodoxia.

Dar tocmai când această dialog devine interesant, autorul citează un interlocutor evanghelic cu care evanghelicii confesionali nu au prea multe în comun. Creştinul evanghelic, spune el, este dedicat unui decizionism care separă „omul de trupul eclezial [şi-l eliberează] de orice simboluri externe sau de trăsături asociate cu biserica [...] Botezul copiilor mici nu prezintă un interes prea mare pentru cei care sunt mai bine pregătiţi la începutul vieţii de adult pentru a accepta harul lui Cristos prin credinţă. Sacramentele oferite de biserica instituţională nu pot duce greutatea harului, deoarece pot fi acceptate fără conştienţa puterii transformatoare a Duhului Sfânt. Mai mult, orice speranţă în eficacitatea acestora, orice încredere că ar putea acţiona ca nişte mijloace ale harului, reprezintă impedimente în calea adevăratului dar al Duhului." Şi din nou, surprinzător, se referă în acest context la Luther, deşi, la fel ca şi Calvin, şi el oferă o critică tăioasă cu privire la această perspectivă printre anabaptiştii radicali.

Citarea exemplelor din rândul reformaţilor, confesiunilor şi sistemelor reprezentative presupune un spaţiu mai mare decât avem aici pentru a respinge această lipsă acută de înţelegere. În ce priveşte prima revendicare (scoţând individul din biserică şi din mijlocul simbolurilor ecleziale), Calvin îl citează pe Hrisostom ca argument împotriva

anabaptiştilor cu privire la acest subiect, respingându-i „pe toţi cei care, sub pretextul Duhului Sfânt, ne-au îndepărtat de doctrina simplă a evangheliei" şi de biserică.[13] Willem Balke face următoarea observaţie:

> Pentru Calvin, răscumpărarea avea dimensiuni cosmice. Asceza nu presupunea o fugă de lume, dar impunea o schimbare pozitivă de direcţie... Ca o comuniune sfinţită, biserica a fost creată de Dumnezeu prin Cuvântul şi prin Duhul său... Calvin era de părere că ordinea socială putea fi schimbată numai prin înnoirea bisericii, care este un *foyer actif* pentru restaurarea umanităţii.[14]

„Ceea ce Dumnezeu a unit, omul să nu despartă"..., aşa încât, pentru cei cărora el le este Tată, biserica să le fie mamă," a scris Calvin, invocând maxima renumită a lui Ciprian: „Nu-l poţi avea pe Dumnezeu drept Tată, dacă nu ai biserica drept mamă".[15] Calvin a scris, de asemenea: „Mai mult decât atât, în afara sânului ei protector [al bisericii], nu putem spera la vreo iertare a păcatelor sau vreo mântuire, după cum mărturisesc Isaia [Isaia 37:32] şi Ioel [Ioel 2:32]", invocând un alt citat din Ciprian: *Extra ecclesiam nulla salus.*[16]

În ce priveşte afirmaţia că evanghelicii neagă botezul copiilor mici, cititorul va vedea încă o dată că părintele Berzonsky a redus tot protestantismul evanghelic la un anabaptism radical şi la o practică baptistă modernă. Negarea sacramentelor ca fiind nişte „mijloace [eficiente] ale credinţei" este condamnată de orice confesiune luterană sau reformată. Poate că biserica face greşeli, a spus Calvin, dar „nu există îndoială că biserica lui Dumnezeu există oriunde vedem Cuvântul lui Dumnezeu predicat şi auzit cu curăţie, iar *sacramentele administrate* potrivit cu ceea ce a instituit Cristos [Efeseni 2:20]."[17] Poate că autorul judecă pro-

[13] Citat din Willem Balke, *Calvin and the Anabaptist Radicals*, Eerdemans, Grand Rapids, Mi., 1981, p. 140.

[14] *Ibid.*, p. 267.

[15] John Calvin, *Institutes of Christian Religion*, John McNeill (ed.), trad. Ford Lewis Battles, Westminster, Philadelphia, Pa., 1960, 4.1.1., p. 1012.

[16] *Ibid.*, 4.1.4, p. 1016. „În afara bisericii nu există mântuire" (n.t.).

[17] John Calvin, *Institutes of Christian Religion*, John McNeill (ed.), trad. Ford Lewis Battles, Westminster, Philadelphia, Pa., 1960, 4.1.1., p. 1012.

testantismul magisterial şi evanghelismul care i-a urmat prin propria experienţă cu diferite grupuri evanghelice contemporane, mai ales baptiste, dar ar fi cu siguranţă mai bine să interacţionăm de fapt cu poziţiile teologice şi cu mărturisirile de credinţă ale bisericilor pe care le includem în câmpul mai larg numit „evanghelic".

Bineînţeles, este adevărat că reformaţii nu au socotit sacramentele drept ocazii de cooperare sinergistă care să conducă la îndreptăţire. Tocmai pentru că sunt *acţiunile* lui Dumnezeu, ele reprezintă *mijloace ale harului* şi nu ale străduinţei morale omeneşti. A sugera că, în perspectiva luterană şi reformată, „omul nu este schimbat în mod esenţial în acest proces" nu este deloc la subiect, lucru care poate fi demonstrat cu multe citate. Explicaţia autorului cu privire la rolul aproape exclusiv moral al sacramentelor, pare totuşi să le dea înţelesul de îndreptăţire prin fapte şi nu de mijloace ale harului. Aceasta reflectă o fisură semnificativă între cele două perspective cu privire la sfintele taine.

Mai departe părintele Berzonsky vorbeşte despre autoritatea Scripturii. În primul rând, reflecţiile lui cu privire la experienţa apuseană a-autorităţii ar putea să aducă puţină lumină dacă nu ar fi atât de stereotipe cu privire la imaculata mentalitate răsăriteană şi viciata orientare occidentală. După câte se pare, din perspectiva lui. Captivitatea culturală este un fenomen occidental. El face din nou o afirmaţie incorectă cu privire la perspectiva protestantă: „Pentru ei, nevoia de a supune propria înţelegere subiectivă a adevărului obiectivităţii bisericii este de neconceput". Nu doar că este de conceput, ba chiar este o practică obişnuită a protestanţilor confesionali. (Tocmai asta înseamnă să *fii* confesional!) Nu este nicidecum neobişnuit ca cineva ca mine să se alăture colegilor săi pastori într-un act public regulat – la sinod, *classis* şi consistoriu (adunări ecleziastice) – angajându-ne în mod solemn să-i învăţăm pe alţii şi să mărturisim fără reţineri întreaga mărturisire de credinţă şi întregul catehism. Şi, pe această bază, pot fi disciplinat de adunarea mai largă a sinodului şi, în ultimă instanţă, îmi poate fi retrasă ordinarea. Toţi membrii bisericilor noastre subscriu în acelaşi mod acestor simboluri în totalitatea lor şi sunt învăţaţi aceste lucruri încă din

tinereţe, ca şi prin slujbele de cateheză. A sugera că, pentru noi, „verificarea opiniilor personale cu înţelepciunea Duhului Sfânt care este la lucru în trupul lui Cristos nu este luată în calcul" arată mai mult decât o lipsă de simpatie; scoate la iveală o lipsă de preocupare pentru implicarea într-un dialog real cu protestanţii istorici.

Părintele Berzonsky prezintă argumentul tradiţional adus de romano-catolici şi ortodocşi, şi anume că biserica precede canonul, care duce la concluzia că „Biblia nu este nici suficientă, nici evidentă în sine". Aş răspunde măcar în parte, spunând că, deşi nu poate fi negat faptul că biserica precede canonul complet al Vechiului şi Noului Testament, materialul care compune canonul nu doar că precede, dar de fapt creează biserica de-a lungul istoriei. Există o diferenţă între a spune că biserica creează Biblia şi a spune că biserica recunoaşte trăsăturile incontestabile ale originii apostolice şi ale autenticităţii Cuvântului scris. Cu privire la acest lucru, biserica nu are altceva de făcut decât să fie ascultătoare faţă de Cuvântul scris al lui Dumnezeu.

Bineînţeles, este adevărat că biserica trebuie să interpreteze Scriptura, dar acest lucru poate avea loc doar pentru că Scriptura se interpretează pe ea însăşi. Nu este un Cuvânt închis, întunecat, contradictoriu sau enigmatic, pe care Dumnezeu l-a lăsat poporului său. Acceptând faptul că nu toate părţile sunt „la fel de simple în ele însele sau la fel de clare pentru toţi", totuşi susţinem că „acele lucruri care trebuiesc ştiute, crezute şi respectate pentru mântuire sunt expuse aşa de clar şi deschise într-un loc sau altul din Scriptură, încât nu doar cei învăţaţi, dar şi cei neînvăţaţi, pot ajunge, folosind mijloace obişnuite, la o înţelegere suficientă a acestora" (*Westminster Confession*, 1.7).[18] Dacă Scriptura nu se poate interpreta pe sine, cu siguranţă că biserica nu o poate interpreta cu mai multă uşurinţă. Având în vedere sinoadele conflictuale şi deciziile care au urmat crezurilor ecumenice, doar cu mare dificultate ar putea avea cineva mai multă încredere în interpretarea bisericii decât în propria mărturie a Scripturii.

Cu siguranţă că Dumnezeu a dat bisericii slujitori. De la aceştia există aşteptarea de a fi bine instruiţi în limbile Bibliei, în studiu biblic,

[18] Vezi www.cresourceei.org/creedwestminster.html.

teologie, istoria bisericii, lucrarea pastorală şi liturgică pentru a-i conduce pe oameni în înţelegerea Scripturii. Ei sunt ajutaţi în acest proces de crezuri, de mărturisirile de credinţă şi de catehisme. Acest lucru nu se datorează faptului că Scriptura nu se poate interpreta singură, ci faptului că indivizii şi bisericile sunt supuşi greşelilor şi, de fapt, păcatului. Ei au nevoie de verificarea şi echilibrul reflecţiilor unor creştini înţelepţi care au trăit de-a lungul secolelor. De aceea reformaţii şi urmaşii acestora acordă atât de multă atenţie şi greutate părinţilor bisericii. Dar toate acestea se supun autorităţii finale a Cuvântului lui Dumnezeu, de care părintele Rommen pare să fie mai conştient în eseul său şi pare să-l ia mai în serios decât autorul de faţă.

Dacă prin „auto-suficient" părintele Berzonsky se referă la faptul că citirea şi auzirea Scripturii din partea noastră este separată de aceste ajutoare, atunci înţelege greşit noţiunea de *sola Scriptura*. Cei care pun aşa o greutate pe ajutorul sfinţilor în interpretarea Scripturii nu pot fi acuzaţi că dau o învăţătură conform căreia cineva poate sta în colţul lui şi să citească Scriptura de unul singur. Aceasta nu ar însemna „numai Scriptura" ca autoritate finală, ci „numai eu" ca autoritate finală. Scriptura este auto-suficientă, dar noi nu suntem – şi de aceea avem nevoie să citim Scriptura împreună cu biserica credincioasă din toate veacurile. Dar pentru că Scriptura în sine este „norma fără de normă", ea judecă întotdeauna biserica şi ea este criteriul de credincioşie al acestei în interpretarea mesajului. Prin urmare, ne întrebăm, ţinând cont atât de teorie, cât şi de practica istoriei bisericii, dacă ortodoxia, ca şi Roma, de altfel, sunt capabile să primească mesajul Cuvântului lui Dumnezeu şi să se lase contrazise de acesta.

Este oare folositor să preluăm caricatura unui protestant liberal cum este Dean Inge, care spune despre reformaţi că „crezul lor a fost descris ca o întoarcere la Evanghelie în spiritul Coranului"? – mai ales în condiţiile în care, după cum ne aminteşte dr. Hancock-Stefan, evanghelicii au manifestat, de la Reformă încoace, o dorinţă pentru dialog cu ortodoxia, în timp ce ea nu face altceva decât să ducă o politică represivă faţă de bisericile evanghelice, oriunde este dominantă? Fără nicio îndoială

că acesta reprezintă un impas pentru orice dialog semnificativ între tradiţiile noastre.

În răspunsul pe care l-am dat părintelui Rommen, am sugerat că este posibil ca ortodoxia să tindă înspre o escatologie sub-realizată în ce priveşte presupoziţiile ei liturgice. Este oare posibil ca, în această perspectivă a bisericii, ortodoxia să fie de asemenea stingherită de o escatologie supra-realizată? Faptul că Cristos locuieşte în biserica lui este într-adevăr o mare taină şi sursa întregii bucurii a bisericii. Cu toate acestea, el nu poate fi pur şi simplu egalat cu biserica. El este capul ei, nu doar înviat trupeşte din morţi pentru a nu mai muri, ci şi glorificat în ceruri, la dreapta lui Dumnezeu. El este premergătorul bisericii, cel dintâi rod. Dar biserica rămâne totuşi o societate pelerină, hrănită din viaţa lui, dar încă aflată în război cu lumea aceasta, cu firea şi cu diavolul. Această teologie a crucii şi învierii este opusă teologiei gloriei, care revendică mai mult pentru prezent decât s-a realizat deja.

Părintele Berzonsky are dreptate atunci când subliniază natura sobornicească a comunităţii euharistice în gândurile sale de încheiere referitoare la eclesiologie. Dar din nou greşeşte prin faptul că pune acest lucru în contrast cu poziţia Reformei magisteriale. *Mărturisirea de credinţă belgiană* (articolele 27 şi 28) afirmă următoarele:

> Noi credem şi mărturisim o singură catolică (*i.e.* sobornicească, n.t.) şi universală biserică... care aşteaptă numai de la Isus Cristos mântuirea [lor] deplină, fiind spălaţi de sângele lui [şi sfinţiţi] şi pecetluiţi cu Duhul Sfânt...
>
> Noi credem că, deoarece această sfântă congregaţie este adunarea celor mântuiţi şi nu există mântuire în afara ei, nimeni, indiferent de starea în care s-ar afla şi de calitatea pe care ar avea-o, nu trebuie să se izoleze pentru a trăi separat de biserică, mulţumit de sine însuşi, ci cu toţii împreună să se adune laolaltă şi să se unească, păstrând unitatea bisericii, supunându-se instruirii şi disciplinei sale, aplecându-şi grumazul sub jugul lui Isus Cristos şi slujindu-şi unii altora spre zidire frăţească, potrivit cu darurile pe care ni le-a acordat Dumnezeu fiecăruia, ca mădulare ale aceluiaşi trup.[19]

[19] Vezi www.lutheran.ro/iratok/belgica.ro.html

În final, sub secţiunea intitulată „Templu şi Cort", părintele Berzonsky se întoarce la rugăciunea mântuitorului din Ioan 17. De ce anume va fi nevoie ca aceasta să fie împlinită în ce-i priveşte pe evanghelici şi ortodocşi? Va fi nevoie, spune el, să devenim ortodocşi.

„Biserica, ca şi clădire, devine un templu... Structura este cruciformă – folosind Hagia Sophia ca model – unde cele patru colţuri ale pământului sunt încoronate cu cerul deasupra". Unii ar putea spune: „Ei bine, este interesant şi e nevoie de mai multe discuţii pentru a înţelege raţiunea acestor lucruri." Alţii, cum sunt eu, ar vrea în plus să întrebe, încă o dată, dacă ortodocşii refuză să se mute de la tiparele şi umbrele lui Moise la realitatea care a venit prin Cristos.

Aceasta nu este o prezentare a unei clădiri urâte, ci a eclesiologiei Noului Testament, care reprezintă în mod clar poporul lui Dumnezeu ca fiind templul său. A existat o perioadă a templului, după cum i-a spus Isus femeii samaritene care se întreba dacă templul adevărat era în Samaria sau la Ierusalim. Cel adevărat era la Ierusalim:

> „Femeie, i-a spus Isus, crede-mă că vine ceasul când nu vă veţi închina Tatălui nici pe muntele acesta, nici în Ierusalim. [...] Dar vine ceasul, şi acum a şi venit, când închinătorii adevăraţi se vor închina Tatălui în duh şi adevăr; fiindcă astfel de închinători doreşte şi Tatăl." Ioan 4:21, 23

Isus Cristos este adevăratul templu, care nu este făcut de mâini omeneşti, ci născut din binecuvântata fecioară. Şi el a făcut din oamenii săi nu Hagia Sophia (acum o moschee musulmană) – ci „pietre vii" care „sunt zidiţi ca să fie o casă duhovnicească, o preoţie sfântă şi să aducă jertfe plăcute lui Dumnezeu, prin Isus Cristos" (1 Petru 2:4). Acest lucru nu se întâmplă prin „găsirea în inima noastră (sau în *nous*, ochiul sufletului) a uniunii cu Sfânta Treime, care nu s-a pierdut niciodată în Biserica Ortodoxă" – chintesenţa pietăţii introspective provocate de părintele Berzonsky – ci prin „cuvântul credinţei pe care-l propovăduim" (Romani 10:8). Aici, unde Evanghelia creează credinţă şi o nouă creaţie *ex nihilo* încă o dată, păcătoşii sunt îndreptăţiţi şi conduc creaţia în durerile naşterii, care vor duce la nesfârşita libertate a întregii creaţii.

RĂSPUNS LUI VLADIMIR BERZONSKY

GEORGE HANCOCK-STEFAN

Evanghelicii din categoria „probabil" trebuie să audă un mesaj clar şi concis cum este cel al părintelui Berzonsky pentru a-şi veni complet în fire. El îi laudă pe evanghelici ca fiind grupul dominant din media (aş vrea eu să fie aşa!) şi ne spune că noi şi creştinii ortodocşi suntem conservatori prin definiţie şi convingere. Şi cam aici se încheie aprobarea evanghelicilor!

Secţiunea intitulată „Rădăcini" include câteva surprize majore. Chiar dacă este adevărat că Reforma a promovat preoţia tuturor credincioşilor şi drepturile lor de a interpreta Scriptura, ideea anunţării şi promovării drepturilor individului îmi sună mai degrabă dintr-un manual de istorie seculară, decât din convingerile reformatorilor.

Afirmaţia de bază a argumentaţiei aduse de pr. Berzonsky este că „mântuirea este obţinută prin şi în biserică". Chiar dacă dr. Horton a susţinut că până şi Calvin a făcut referire, în mod pozitiv, la afirmaţia lui Ciprian: „În afara bisericii nu există mântuire" şi a declarat: „Mai mult decât atât, în afara sânului ei protector [al bisericii], nu putem spera la vreo iertare a păcatelor sau la vreo mântuire, după cum mărturisesc Isaia [Isaia 37:32] şi Ioel [Ioel 2:32]", Calvin arată foarte clar că nu biserica este cea care ne mântuieşte, ci Cristos, care este în biserică. Biserica nu ne poate mântui pentru că nu a murit pentru mântuirea noastră.[20]

Abia după această afirmaţie de bază, Berzonsky citează interpretarea lui Vladimir Lossky cu privire la Duhul Sfânt, iar apoi subliniază foarte clar diferenţa dintre modul în care definesc persoana evanghelicii şi, respectiv, ortodocşii. După ce a susţinut mai sus că poziţia reformată este una reducţionistă atât cu privire la oameni, cât şi cu privire la Dumnezeu, el nu se arată foarte încântat de poziţia lui Luther în ceea ce

[20] Vezi Mark R. Saucy, „Evangelicals, Catholics and Orthodox Together. Is the Curch the Extention of the Incarnation?", prezentare audio de la întâlnirea Societăţii Teologice Evanghelice, Orlando, Fl., noiembrie, 1998.

priveşte liberul arbitru. Berzonsky susţine că cele trei stadii prin care trece o persoană în Biserica Ortodoxă sunt, de asemenea, valabile şi pentru gândirea reformată, deşi nu înainte ca persoana să fie mântuită sau să devină parte a împărăţiei lui Dumnezeu.

Mi se pare că ceea mai periculoasă parte a prezentării părintelui Berzonsky este că Reforma a desfiinţat autoritatea sacerdotală. Pentru ortodocşi, biserica are autoritate asupra Scripturii în canonizarea şi în învăţăturile sale. Potrivit părintelui Berzonsky, prin ridicarea Bibliei deasupra bisericii şi prin distribuirea ei oamenilor, Reforma a comis un păcat. În Biserica Ortodoxă şi în cea catolică, învăţătura bisericii nu poate fi niciodată greşită, deoarece tocmai această *sobornost* (condiţia de [a fi] *împreună*) se află în legătură cu Capul, care este Cristos. Şi totuşi, trebuie să ne uităm la realitatea istorică şi să recunoaştem că Biserica Romano-Catolică, cea ortodoxă şi cea protestantă au făcut greşeli.

Părintele Berzonsky scrie: „Rugăciunile creştinilor evanghelici sunt de obicei nişte expresii spontane şi improvizate ale credinţei. Cu excepţia homiliei, care are intenţia specifică de a scoate în evidenţă implicaţiile adevărurilor ascunse în sfânta Scriptură, nimic individual sau particular nu este rostit în Biserica Ortodoxă". Rugăciunile şi liturghiile fixe pe care le recită ortodocşii au fost cândva noi, inclusiv unele din liturghiile cele mai cunoscute. Este oare posibil ca Dumnezeu să-l fi inspirat pe Hrisostom să creeze ceva nou, care nu era în contradicţie cu textul revelat al Scripturii, dar, dacă acest lucru s-ar întâmpla în 2004, ar fi contradictoriu? Oare Duhul Sfânt – cel care dă viaţă nouă, care schimbă întunericul în lumină – nu poate da indivizilor noi revelaţii care să nu fie particulare? Această concepţie înalţă trecutul, dar se simte ameninţată de prezent, ca şi cum nu am sluji aceluiaşi Dumnezeu care i-a iluminat pe părinţii bisericii şi care a fost venerat de aceştia.

Dacă cineva trece prin experienţa unor eliberări progresive cu privire la cele de mai sus, atunci, pentru a se putea întoarce în Biserica Ortodoxă, trebuie să se pocăiască – nu doar de aceste eliberări personale, ci de întreaga mişcare reformată. Astfel a afirmat părintele Berzonsky: nu ne putem întoarce decât dacă ne pocăim de faptul că suntem evanghelici.

RĂSPUNS LUI VLADIMIR BERZONSKY

EDWARD ROMMEN

De-a lungul acestui proiect, am explorat în mod colectiv o serie largă de probleme teologice. Uneori, căutarea noastră pentru un înţeles a fost zădărnicită de o lipsă profundă de înţelegere a poziţiei noastre. Prin alterarea sensului dorit al afirmaţiilor noastre teologice de către partenerii noştri de discuţie, care le-au inclus cu forţa în categoriile înguste ale propriilor lor sisteme, fiecare divergenţă s-a transformat într-un obstacol aparent insurmontabil şi ne-a lăsat cu sentimentul că, dacă am putea doar să-i facem să ne înţeleagă în proprii noştri termeni, am putea progresa cât de cât. Vladimir Berzonsky şi-a concentrat însă toată atenţia asupra unui singur aspect, care ar putea fi cu-adevărat unul insurmontabil, şi anume diversele noastre înţelegeri cu privire la natura şi persoana umană.

Berzonsky sugerează că activitatea teologică a reformaţilor a fost condusă de „opoziţia [iluministă] faţă de orice fel de autoritate", facilitată de celebrarea iluministă a raţiunii umane emancipate şi centrată pe drepturile individului absolut autonom. Probabil că ar fi exagerat să insist asupra faptului că rezultatele Reformei „nu sunt cu nimic mai puţin decât păcătoase". Dar, după cum afirmă Berzonsky, „a elibera conştiinţa individuală de experienţa şi de cererile conştiinţei bisericii înseamnă a încălca şi chiar a distruge conştiinţa comună a poporului lui Dumnezeu". Tocmai această „eliberare" a gândirii umane – trecând cu vederea pagubele făcute de păcat asupra chipului divin – respinge nevoia unui context eclezial şi insistă asupra dreptului şi capacităţii fiecărui individ de a interpreta sfintele Scripturi fără ajutor, aşa cum consideră ei de cuviinţă.

Această celebrare a raţiunii (*ratio*) umane este cea care duce la o acceptare oarbă a noţiunii că chipul stricat de păcat poate, de fapt, să priceapă şi să explice cu consistenţă logică orice aspect al revelaţiei şi acţiunii divine. În acelaşi timp, negarea contingenţei umane, atât de dragă celor „emancipaţi", alimentează refuzul plin de aroganţă de a accepta

responsabilitatea darului divin al liberului arbitru prin absolutizarea efectelor păcatului asupra chipului divin şi prin respingerea propriei noastre responsabilităţi pe calea mântuirii.

Chiar dacă nu sunt la fel de pesimist ca părintele Berzonsky, tot mi se pare că această împărţire antropologică dintre Est şi Vest va fi foarte greu de depăşit. Din acest motiv, am face bine să începem discuţia noastră cu explorarea persoanei şi a naturii umane. Pentru că există în noi o înţelegere corectă a creaţiei şi a chipului lui Dumnezeu care ne conduce la o recunoaştere deplină a seriozităţii păcatului, la o înţelegere a adevăratului sens cosmic al mântuirii umane, care ne face să rămânem uimiţi în faţa harului nemeritat şi a dragostei ispăşitoare a lui Dumnezeu şi să recunoaştem comoara mântuirii, şi anume biserica – „cea mai sfântă, cea mai bună şi cea mai înţeleaptă şi necesară aşezare a lui Dumnezeu de pe pământ."[21]

CONCLUZIE

Vladimir Berzonsky

Fiecare dintre noi am explorat ceea ce ne desparte şi am subliniat cauzele acestei separări din propriul punct de vedere. Cititorul poate vedea că evanghelicii şi ortodocşii se află pe maluri opuse ale Iordanului teologic. Fiecare poate fi martor al înţelegerii modurilor noastre de abordare a Evangheliei şi a împărăţiei lui Dumnezeu. Prin filtrul propriei conştiinţe de sine şi al auto-justificării, pare inutil să ne gândim la unitate sau chiar lipsit de speranţă – dacă un creştin ar putea să fie în acelaşi timp şi în Cristos, şi lipsit de speranţă. Dacă suntem botezaţi în Cristos şi nimic din ceea ce am scris nu neagă legitimitatea noastră ca fraţi ai Domnului şi mântuitorului nostru, atunci Iordanul simbolic care ne desparte, este şi cel care ne uneşte şi ne acuză de ignorarea tragediei separării noastre. Trebuie oare să continuăm în acest fel până la cea de-a doua venire a lui Cristos, fără ca acest lucru să ne deranjeze? Chiar

[21] Sf. Ioan de Kronstadt „The Church: The Treasury of Salvation", *Orthodox Life*, iulie-august 1970, pp. 14-29; vezi www.orthodoxinfo.com/inquires/krons_church.htm.

dacă nu suntem deranjaţi de rugăciunea, dorinţa şi porunca lui – „ca şi ei să fie una după cum şi noi una suntem" (Ioan 17:22) – măcar ar trebui să ne preocupe scopul practic de a împărtăşi marea misiune de evanghelizare a celor necreştini şi a lumii aşa-zis „post-creştine".

În ceea ce ne priveşte, Biserica Ortodoxă a acceptat un rol activ în încercările serioase de a ajunge la o mai mare unitate cu creştinismul apusean. Acest lucru nu a întâlnit aprobarea unanimă din partea semenilor noştri ortodocşi. Cu riscul de a-i incomoda pe mulţi dinte fraţii noştri, marea majoritate a vechilor patriarhi şi-au dat binecuvântarea celor care vor duce mărturia din partea Bisericii Ortodoxe în obişnuitele dialoguri bilaterale, dar şi să accepte membralitatea în Conciliul Mondial al Bisericilor şi în Conciliul Naţional al Bisericilor lui Cristos din Statele Unite ale Americii. Îngrijorările referitoare la membralitatea în aceste comunităţi sunt profunde şi legitime – dar cu toate acestea, unii dintre cei mai buni teologi şi ierarhii noştri cei mai faimoşi şi-au făcut cunoscută mărturia prin prezenţa lor în asemenea dialoguri şi întâlniri.

Mai mult decât o tragedie, diviziunile dintre noi reprezintă un scandal pentru toţi creştinii plecaţi să ducă Evanghelia oamenilor care nu-l cunosc pe Cristos. Cei mai simpli aborigeni din orice parte a lumii ar detecta rapid competiţia dintre misionarii creştini şi s-ar întreba pe care Cristos să-l accepte.

Dumnezeul nostru reprezintă o unitate a trei persoane de aceeaşi natură. Pornind de la conştientizarea mistică şi profundă a Dumnezeirii, şi noi trebuie să fim preocupaţi de unitate. După cum spunea mereu marele teolog ortodox Georges Florovsky, unitatea aparţine însăşi esenţei creştinismului. Cum am putea atunci să ne mulţumim cu o raportare plină de vanitate unii la adresa altora? În timp ce lâncezim, luând rupturile dintre noi ca normă, vieţile reale ale oamenilor suferă pentru că nu-l cunosc şi nu-l acceptă pe Isus Cristos. Nu este suficient să ne exprimăm punctele de vedere, să ne criticăm unii pe alţii şi să mergem fericiţi înainte, ca şi cum unitatea ar fi o aspiraţie vagă de puţin interes pentru noi în comparaţie cu lucrarea reală a Evangheliei. Răspundem şi noi cu cinismul lui Cain întrebării Tatălui, „Unde este fratele tău?"

(Geneza 4:9). Absenţa lui Abel, chiar dacă nu noi l-am omorât, nu are nicio importanţă pentru noi. Teologul ortodox Paul Evdokimov a spus că o întrebare mai creştinească ar fi cea adresată lui Abel: „Unde este fratele tău, Cain?"[22] Cei care au o bază morală şi doctrinară solidă au o responsabilitate mai mare decât toţi ceilalţi. Iată o meditaţie care ar trebui să ne trezească la realitate.

Avem o tradiţie glorioasă ca creştini ortodocşi. Prin urmare, avem responsabilitatea de a împărtăşi comorile noastre spirituale deosebite şi cu cei cărora nu le sunt la fel de familiare. Şi trebuie să facem asta fără mult fast, afectare sau grijă părintească, înţelegând că „purtăm comoara aceasta în nişte vase de lut" (2 Corinteni 4:7). Înţelegem faptul că mulţi alţii nu respectă aceste tradiţii, lucru care reprezintă o cauză majoră a diviziunilor dintre noi. În ciuda acestui fapt, creştinii ortodocşi îşi asumă provocarea de a căuta modalităţi de împăcare fără a sacrifica marile adevăruri ale credinţei, care sunt moştenirea noastră spirituală.

În secolele mai recente, de la Reformă şi până în secolul XX, indiferent ce viziuni de unitate ar fi existat în trupul creştin fragmentat, acestea au făcut loc intransigenţei, exclusivităţii şi prozelitismului care sunt încă valabile şi în secolul XXI. Secolul XX a fost perioada mişcării ecumenice şi se pare că şi-a pierdut din zelul iniţial. La început, a avut efectul conducerii comuniunilor creştine într-o călătorie dincolo de propriile graniţe. Sau, ca să pun totul în cuvintele patriarhului de Constantinopol, Bartolomeu: „În afara propriei auto-suficienţe şi a izolării, într-un spirit de pocăinţă, iertare, reconciliere şi dragoste creştinească".[23]

Îi va caracteriza o asemenea căutare a unităţii pe teologii serioşi din ambele comuniuni, atât cea evanghelică, cât şi cea ortodoxă, şi va conduce la formarea legăturilor de unitate în viitor? Vor fi depăşite caricaturile şi distorsiunile pe care mulţi creştini evanghelici le identifică cu Biserica Ortodoxă – faptul că suntem exotici, decadenţi, motiv de

[22] Paul Evdokimov, *Ages of the Spiritual Life*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, 1998, p. 103. În româneşte Paul Evdokimov, *Vârstele vieţii spirituale*, trad. Ioan Buga şi Anca Manolescu, Editura Humanitas, Bucureşti, 2006 (n.e.).

[23] Citat în Thomas FitzGerald, "Orthodox Theology and Ecumenical Witness", *St. Vladimir's Theological Quarterly* 42, nr. 3-4, 1998, p. 344.

ridiculizare, intransigenţi, fixaţi pe trecut – prin întâlnirea împreună ca creştini evanghelici şi ortodocşi şi prin explorarea credinţei comune în Isus Cristos?

O întrebare proeminentă pe care trebuie s-o explorăm împreună este următoarea: Care este natura unităţii pe care o dorim? Dacă este prietenia, comuniunea şi dialogul, nu trebuie să mergem prea departe. Într-adevăr, e posibil să fi ajuns deja acolo. Respectarea reciprocă a comunităţilor spirituale ale fiecăruia – alegerea de a nu face prozelitism, ci mai degrabă de a ajuta şi de a încuraja membrii unei biserici să reevalueze comunitatea în care au fost botezaţi înainte de a-i include în propria congregaţie – ar fi încă o expresie de bună-credinţă a comuniunii. Este acest lucru realist sau chiar posibil, având în vedere că fiecare susţinem că suntem purtătorii întregului adevăr al Evangheliei lui Isus Cristos?

Dacă putem depăşi dificultatea de mai sus, vom ajunge apoi la o expresie mai intimă a uniunii în trupul lui Cristos – convergenţa tuturor elementelor doctrinei privitoare la divinitate, eclesiologie şi toate celelalte? De exemplu, folosind o frază din renumitul colind de Crăciun, vom întreba: „Vezi şi tu ce văd eu?". Când spunem *biserică*, ne referim la toţi cei legaţi în unitatea învăţăturii şi exprimării credinţei la nivel global, inclusiv cei care s-au dus înaintea noastră în odihna veşnică. Noi, ortodocşii, recunoaştem îngerii şi sfinţii, prima dintre sfinţi fiind mama Domnului şi mântuitorului nostru şi, conştienţi fiind de acest lucru, spunem că ea este mama Fiului lui Dumnezeu, care este Dumnezeu din toate punctele de vedere. Vom putea oare să ne închinăm împreună cu evanghelicii în toată sinceritatea, exprimând Sfintele Scripturi în liturghia noastră? Anul bisericesc, chiar şi ciclul zilnic, recapitulează istoria mântuirii de la creaţie şi cădere şi prin numeroasele legăminte făcute de Dumnezeu cu oamenii, apoi naşterea lui Cristos, viaţa, moartea, învierea, înălţarea la cer şi reîntoarcerea la Tatăl, urmată de Rusalii şi de lucrarea Duhului Sfânt – nu doar prin apostoli, dar şi în biserică de-a lungul secolelor.

Toate cele de mai sus trebuie exprimate şi afirmate în faţa oricăror persoane sau comunităţi care ar dori să ia parte la masa euharistică, actul final de unire cu Biserica Ortodoxă.

CAPITOLUL AL PATRULEA

Sunt compatibile Ortodoxia și evanghelismul? Poate

O perspectivă evanghelică

GEORGE HANCOCK-STEFAN

Biografie

A scrie într-un domeniu ca acesta nu este doar un exercițiu în istoria teologiei. De exemplu, indiferent cât de mult am încerca să fim obiectivi, purtăm mereu cu noi aspectele subiective. Chiar dacă după toate definițiile sunt un evanghelic protestant prin convingere, educație și practică, viața și gândirea mea au fost intersectate de interacțiunile mele cu Biserica Ortodoxă. Majoritatea bărbaților din familia tatălui meu au fost binecuvântați cu o voce de tenor și cu toții au luat parte la liturghiile ortodoxe în calitate de cantori. Din partea mamei mele însă, toate femeile au luat parte la trezirea spirituală din cadrul Bisericii Ortodoxe numită Oastea Domnului. Și totuși, mama și tatăl meu au devenit baptiști când eu aveam șapte ani – lucru care, într-adevăr, a determinat o mare transformare în familia mea. Prin părinții mei am ajuns să-l cunosc pe Domnul Isus Cristos și, mulțumită lor, am crescut într-o familie unde am recunoscut prezența Duhului Sfânt cu bucurie și mulțumire.

Ca rezultat al deciziei părinților mei de a deveni baptiști, m-am simțit totuși marginalizat în timpul copilăriei mele și de-a lungul adolescenței. Comuniștii ne persecutau pentru că eram creștini și ne-au spus că nu exista nicio posibilitate de avansare pentru noi, pentru că eram retrograzi și periculoși. Biserica Ortodoxă ne spunea că nu suntem creștini pentru că nu suntem ortodocși; ba mai mult, nu suntem români pentru că românii sunt ortodocși. În ciuda tuturor acestor afirmații, eu știam că sunt creștin, știam că sunt român și știam că nu sunt retrograd sau periculos. Am continuat să merg regulat la biserica baptistă locală, iar

cu ocazia numeroaselor sărbători şi evenimente ale familiei mergeam cu rudele mele la Biserica Ortodoxă.

În timpul studiilor la facultate am scris lucrări despre ortodoxie („Calvin şi Sfinţii Părinţii", „Lukaris şi Reforma"), încheind cu teza de doctorat (Trinity International University, 1997) cu tema „Impactul Reformei asupra poporului român: 1517-1675 (de la Wittenberg la Iaşi)." Wittenberg este oraşul din Germania unde a început Reforma, iar Iaşi este oraşul din România în care Biserica Ortodoxă a anatemizat Reforma, la fel cum a făcut Biserica Romano-Catolică la Conciliul de la Trent.[1]

Dificultăţi evanghelice

Adresându-se participanţilor la Societatea pentru Studiul Ortodoxiei şi Evanghelismului din Irvine, California, în septembrie 1999, J. I Packer a identificat prima dificultate în această chestiune, şi anume, cum ar putea cineva să vorbească în numele comunităţii evanghelice.[2] Comunitatea evanghelică din lumea vorbitoare de limbă engleză include anglicani ca J. I. Packer, baptişti ca Jerry Falwell, penticostali ca Jack Hayford şi metodişti ca Lyle Schaller. Chiar dacă toţi susţin că sunt evanghelici, capacitatea şi dorinţa lor de a intra în dialog cu ortodocşii sau chiar de a lua în considerare dialogul, variază în funcţie de gradul în care aceştia consideră importante poziţiile doctrinare cu privire la botezul credincioşilor şi toate aspectele legate de darurile spectaculoase ale Duhului Sfânt. În acelaşi timp, în ultimii douăzeci şi cinci de ani au

[1] Este vorba de sinodul ţinut la Iaşi în 1645, nu de mai cunoscutul Sinod de la Iaşi (1642), care a anatemizat Mărturisirea de credinţă de inspiraţie reformată a lui Kiril Lukaris, fost patriarh de Constantinopol, şi care confirmase Mărturisirea de credinţă de inspiraţie romano-catolică a lui Petru Movilă. Vezi „Jassy, Synod of (1642)", în *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, F.L. Cross & E.A. Livingstone (ed.), Oxford University Press, Oxford, 1997, p. 864. Pentru mai multe informaţii referitoare la semnificaţia sinodului din 1645, vezi teza mea de doctorat (lucrare nepublicată, Trinity Divinity School, 1997).

[2] James Packer, "A Stunted Eclesiology? The Theory and Practice of Evangelical Churchliness" (prezentată în septembrie 1999 la întâlnirea Societăţii pentru Studiul Ortodoxiei şi Evanghelismului). Discursul lui Packer a fost publicat cu acelaşi titlu în *Touchstone*, decembrie, 2002, pp. 37-41; vezi şi www.touchstonemag.com/docs/issues/15.10doc/15pg37.html.

avut loc dialoguri cu ortodocşii şi cu multe alte denominaţii. Se pare că fiecare denominaţie majoră a avut cel puţin o întâlnire iniţială.[3]

Cea de-a doua dificultate a fost identificată de pastorul român Iosif Ţon la o întâlnire din 1990 la Wheaton, Illinois.[4] El a menţionat că dialogul dintre evanghelici şi ortodocşi are loc mai ales în Statele Unite, unde Biserica Ortodoxă caută un loc la masa discuţiilor. Will Herberg a observat în cartea sa, *Protestant, Catholic, Jew,* că ortodocşii nu au fost remarcaţi până în cea de-a doua jumătate a secolului XX.[5] În ţările în care Biserica Ortodoxă este dominantă, evanghelicii nu sunt niciodată invitaţi la masa discuţiilor. Ori de câte ori sunt invitaţi neortodocşi, publicaţiile ortodoxe şi cele seculare menţionează doar numele patriarhului ortodox. Numele tuturor celorlalţi lideri denominaţionali mai puţin importanţi sunt incluse în categoria substantivului amorf „alţii".

În acelaşi mod, în ţările ortodoxe evanghelicii întâlnesc de multe ori dificultăţi dacă vor să evanghelizeze, în timp ce în ţările vestice, ortodocşii simt în mod justificat că au un drept egal de a veni şi de a invita pe oricine să se alăture Bisericii Ortodoxe. Cu toate acestea, mă întreb care ar fi fost reacţia ortodocşilor dacă, în cea de-a doua parte a secolului XX, un lider protestant ar fi exprimat în mod public o perspectivă similară cu cea a patriarhului Moscovei, care a spus că nu avem nevoie de evanghelici pentru a evangheliza Rusia: *Suntem o ţară creştină aici în America: nu avem nevoie de ortodocşi să ne evanghelizeze!*

Realităţile existente

Prima realitate este că în ultimul sfert al secolului XX unii evanghelici au devenit ortodocşi. Evanghelicii americani erau mult mai conştienţi de faptul că evanghelici ca Thomas Howard şi Richard Neuhaus au

[3] Vezi Daniel B. Clendenin, *Eastern Orthodox Christianity: A Western Perspective,* Baker, Grand Rapids, Mi., 1994, pp. 23-24.

[4] Comentariile făcute de Iosif Ţon în "Roundtable Conclusions" la conferinţa "Glasnost and the Church", sponsorizată de Institutul pentru Studiul relaţiilor Est-Vest de la Colegiul Wheaton, în 1990.

[5] Vezi Will Herber, *Protestant, Catholic, Jew: An Essay in American Religious Sociology,* Doubleday, Garden City, N. Y., 1995.

devenit catolici; însă, în acelaşi timp, baptişti, penticostali, metodişti şi prezbiterieni şi-au găsit locul în Biserica Ortodoxă. Unii, cum ar fi Peter Gilquist sau Carnegie Calian, au scris multe despre pelerinajele lor,[6] în timp ce alţii, precum Jaroslav Pelikan, eminentul istoric luteran al bisericii, s-a convertit în taină.[7]

Cei dintre noi care lucrăm în apropierea diferitelor biserici ortodoxe naţionale am văzut cum un mic procent de prieteni evanghelici de-ai noştri au devenit ortodocşi. Conversaţiile pe care le-am avut şi eu şi alţii cu prieteni care au devenit ortodocşi, au scos la iveală faptul că majoritatea nu au făcut acest lucru pentru că erau convinşi de teologia ortodoxă. Ei au simţit o secetă spirituală în biserica în care fuseseră înainte, şi au fost atraşi de liturghia ortodoxă şi de tot fastul care o însoţeşte. Biserica evanghelică locală nu le-a oferit exprimarea estetică şi spirituală pe care ei susţin că au găsit-o în Biserica Ortodoxă. Cu privire la acest lucru, Daniel Clendenin îl citează pe profesorul şi scriitorul englez Thomas Doulis, care spune că „frumuseţea a reprezentat întotdeauna un factor al convertirii în ortodoxie, începând de la Ţarul Vladimir şi până în zilele noastre".[8]

Cea de-a doua realitate este că, în întâlnirile ecumenice internaţionale, evanghelicii au descoperit că au mai multe în comun cu ortodocşii decât cu segmentele liberale ale protestantismului, care au mers atât de departe încât aproape că nu au niciun fel de limite. Un coleg de-al meu a observat că ortodocşii, şi nu evanghelicii, au fost cei care au pus în scenă o slujbă de închinare în Canberra, Australia, care părea păgână fără nici cea mai mică urmă de îndoială.[9] Această opoziţie curajoasă a creat o prietenie

[6] Vezi Peter Gilquist, *Becoming Orthodox: A Journey to the Ancient Christian Faith*, Wolgemuth & Hyatt, Brentwood, Tn., 1989; Carnegie Samuel Calian, *Icon and Pulpit: The Protestant-Orthodox Encounter*, Westminster, Philadelphia, Pa., 1968.

[7] Vezi Dimitra DeFotis, "Finding Faith in Orthodoxy: An Increasing Number of People in the U.S. Are Converting to Orthodoxy", în *Chicago Tribune*, 19 aprilie, 1998; vezi şi www.holytrinity-la.org/engl/pages/bltn298/artcl4.html.

[8] Citat în Clendenin, *Eastern Orthodox Christianity*, p. 74.

[9] Vezi Willmar Thorkelson, "Will Orthodox Exit the WCC", în *Christianity Today* 35, 8 aprilie 1991, pp. 66-67; „Evangelicals Find Inroads, Remain Cautious", în *Christianity Today* 35, 8 aprilie 1991, pp. 67-68.

între evanghelici şi ortodocşii răsăriteni. Creştinii se unesc şi protestează împreună atunci când, cu ocazia întâlnirilor ecleziastice, Dumnezeul trinitar nu mai este singurul care primeşte închinarea noastră.

Cea de-a treia realitate este că Duhul Sfânt ocupă o poziţie importantă în Biserica Ortodoxă. Este întotdeauna vorba de Cuvântul lui Dumnezeu sub forma Scripturii care ne vorbeşte. Chiar dacă Scriptura este o carte închisă, necunoscută multor ortodocşi, există suficientă reverenţă din partea credincioşilor ortodocşi ori de câte ori este citit Cuvântul. Familiaritatea evanghelicilor cu Biblia are tendinţa de a duce la absenţa reverenţei când se vorbeşte din Cuvânt. Drept urmare, când evanghelicii văd că ortodocşii stau în picioare atunci când se citeşte Scriptura, admiră acest lucru şi-l consideră un act de reverenţă.

Cea de-a patra realitate este că mulţi evanghelici care au studiat cu teologi ortodocşi cum ar fi Georges Florovsky şi John Meyendorff, au rămas impresionaţi de erudiţia şi vieţile lor sfinte. Specializarea lor a fost patristica, un domeniu complet străin majorităţii evanghelicilor. Această relaţie de ucenicie le-a trezit apetitul pentru acea perioadă a istoriei bisericii.

Cea de-a cincia realitate este eficienţa misiologică. Multe din grupările evanghelice para-bisericeşti, mai ales cele care lucrează în campusurile universitare, au căutat şi au găsit un contact direct cu membri ai Bisericii Ortodoxe din raţiuni de evanghelizare a ortodocşilor nominali. Argumentul valid în apărarea acestei abordări este că e mai eficient să-şi prezinte mesajul studenţilor ortodocşi, lăsând la o parte unele aspecte specifice reformaţilor, decât să-i convingă pe studenţii ortodocşi să devină evanghelici. Ei susţin că ortodocşii au fost dispuşi să-şi extindă cunoştinţele despre credinţa creştină şi să-i accepte pe evanghelici ca parte a comunităţii lor. Un alt coleg de-al meu susţine că Biserica Ortodoxă este mai eficientă din punct de vedere numeric decât zece evanghelici din exterior în conducerea ortodocşilor nominali înspre o relaţie cu Isus Cristos.

Prin urmare, mustrarea apostolului Pavel pentru filipeni a devenit motoul multor evanghelici cu privire la acceptarea ortodocşilor:

„Gândul acesta dar să ne însufleţească pe toţi, care suntem desăvârşiţi; şi dacă în vreo privinţă sunteţi de altă părere, Dumnezeu vă va lumina şi în această privinţă. Dar în lucrurile în care am ajuns de aceeaşi părere, să umblăm la fel" (Filipeni 3:15-16). Presupunerea de la care se porneşte este că suntem de acord cu privire la majoritatea lucrurilor esenţiale în Cristos. Totuşi, o citire mai atentă a acestei aşa-zise înţelegeri scoate la iveală faptul că evanghelicii sar peste domenii vaste de neînţelegere.

Definirea poziţiilor evanghelice şi ortodoxe

Majoritatea evanghelicilor consideră că Reforma este foarte importantă pentru învăţătura lor. Relaţia de afinitate cu Reforma diferă în rândul evanghelicilor, în funcţie de segmentul Reformei cu care se identifică fiecare – magisterială sau radicală. Cu toate acestea, toţi evanghelicii consideră Reforma ca fiind o parte vitală a istoriei bisericii. Toţi evanghelicii sunt de acord cu privire la importanţa supremă a celor trei *sola – sola fide, sola gratia* şi *sola Scriptura*. Reformatorii nu erau în căutarea unei noi biserici,[10] ci erau convinşi de faptul că aceste concluzii sunt centrale pentru adevărata biserică. Deşi reformaţii îi apreciau pe părinţii bisericii, nu ezitau să-i critice când considerau că aceştia se opun Scripturii.[11]

Majoritatea istoricilor şi teologilor ortodocşi consideră că Reforma a rezultat (teologic) dintr-o interpretare augustiniană greşită a Epistolei către Romani sau (istoric) ca reprezentând pedeapsa lui Dumnezeu pentru Biserica Romano-Catolică pentru ruperea comuniunii cu Biserica Ortodoxă.[12] Niciun ortodox răsăritean nu consideră că Reforma

[10] Vezi John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, John T. McNeill (ed.), trad. Ford Lewis Battles, Westminster, Philadelphia, Pa., 1960, pp. 9-31.

[11] Vezi George Hancock-Stefan, "Calvin and the Use of the Patristic Fathers", lucrare nepublicată, Princeton Theological Seminary, 1994.

[12] Vezi George Hancock-Stefan, "The Impact of Reformation on the Romanian People: 1517-1645 (Wittenberg to Iaşi)", teză de doctorat, Trinity International University, 1997, pp. 30-35. În româneşte, George Hancock-Stefan, *Impactul Reformei asupra românilor între 1517-1645*, Editura Cartea creştină, Oradea, 2003, n.e.

protestantă ar fi avut vreo semnificaţie majoră. Există sentimentul că ultimele cuvinte ale patriarhului de Constantinopol ca răspuns dat învăţaţilor luterani este încă acceptat de ortodocşi: *Dacă nu vă schimbaţi, nu avem ce discuta.*[13]

Biserica Ortodoxă se autointitulează „Biserica celor şapte sinoade ecumenice". Numele sărbătorii în care se celebrează cel de-al VII-lea sinod (Niceea, 747 d.Cr.) este Duminica Ortodoxiei. Acest sinod proclama victoria iconodulilor asupra iconoclaştilor. În această duminică sunt anatemizaţi cu regularitate toţi iconoclaştii.[14]

Reformatorii şi istoricii şi teologii evanghelici contemporani manifestă o mare apreciere pentru concluziile crezului de la sinoadele ecumenice de la Niceea şi Calcedon, dar sunt rezervaţi în a accepta concluziile celui de-al VII-lea sinod ecumenic.[15] Ei ştiu că iniţial icoanele erau considerate evanghelia celor fără carte, a celor care nu puteau citi. Din acest punct de vedere, icoanele ar fi trebuit înlăturate cu mult timp în urmă, din moment ce puţini ortodocşi se socotesc astăzi analfabeţi. Sunt, de asemenea, conştienţi că deosebirea făcută de teologi între închinare şi veneraţie este una foarte neclară pentru închinătorii obişnuiţi. De asemenea, ştiu despre Duminica Ortodoxiei, când sunt anatemizaţi şi declaraţi ne-creştini.[16]

PIEDICILE

Pe lângă aceste diferenţe de teologie, trei mari piedici stau în faţa unui dialog ortodoxo-evanghelic autentic:

---

[13] *Ibid.*, pp. 40-43.

[14] Vezi Timothy (Kallistos) Ware, *The Orthodox Church*, Penguin, London, 1964, p. 39. Ernst Benz, *The Eastern Orthodox Church*, Doubleday, New York, N.Y., 1952, p. 3; Clendenin, *Eastern Orthodox Christianity*, p. 80.

[15] Vezi Mark Noll, *Turning Points: Decisive Moments in the History of Christianity*, Baker, Grand Rapids, Mi., 1997, pp. 47-82.

[16] Vezi J. I. Parker, *Knowing God*, Intervasity Press, Downers Grove, Ill., 1993, pp. 38-44. Unii dintre laicii din biserica mea au înlăturat toate imaginile lui Isus de la şcoala duminicală după ce au citit capitolul lui Packer despre „Singurul Dumnezeu adevărat".

Etnicitatea şi ortodoxia

Prima piedică majoră este semnul de egalitate pus între etnie şi ortodoxie. Bisericile ortodoxe din estul Europei, Rusia şi Grecia susţin că a fi român (rus, bulgar, grec) înseamnă a fi ortodox. Orice patriarh ortodox a susţinut că ţara lui este creştină, dar prin creştin se referea la ortodox. Acest concept de includere/excludere este manipulator. Îi exclude pe evanghelicii care sunt trinitarieni (şi prin urmare parte a discuţiilor ecumenice din prezent – unde ortodocşii participă la dialog) de la orice implicare în istoria naţiunii sau ca luând parte la formarea prezentă a naţiunii. Parlamentele Rusiei, României, Greciei şi Bulgariei au introdus toate legislaţii prin care patriarhii ortodocşi au căutat unica recunoaştere a Bisericii Ortodoxe ca biserică de stat. A fost interesant de urmărit modul în care o coaliţie de evanghelici, de necredincioşi şi de ortodocşi care s-a opus şi a împiedicat această legislaţie.

Dr. Mircea Păcurariu, figura contemporană cu cea mai mare autoritate în ce priveşte istoria bisericii din România, a publicat în 1996 o carte intitulată *Dicţionarul teologilor români*.[17] Din acest grup făceau parte exclusiv teologi ortodocşi. Tragic este faptul că, deşi titlul cărţii nu este *Dicţionarul teologilor ortodocşi*, ceilalţi teologi au fost ignoraţi numai pentru simplul fapt că nu sunt ortodocşi. Acest concept a fost păstrat în cărţile de istorie naţională scrise de istorici seculari care se temeau să devieze de la el. Cărţile de istorie scrise în ultimii zece ani continuă această linie dominantă de gândire: *etnia este egală cu ortodoxia*.[18]

Mai mult decât atât, dacă citim cu atenţie cărţile de istorie naţională, putem observa că reformaţii (paternitate de la care se revendică evanghelicii) sunt trataţi cu aceeaşi lipsă de bunăvoinţă ca şi păgânii islamici – ambele grupări au fost acuzate de ruperea unităţii naţiunilor creştine.[19]

---

[17] Mircea Păcurariu, *Dicţionarul teologilor români*, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1996.

[18] Vezi Kurt Treptow (ed.), *A History of Romania*, Columbia University Press, New York, N.Y., 1996.

[19] Vezi Hancock-Stefan, "The Impact of Reformation on the Romanian People", pp. 119-69.

Atitudinea ortodocşilor faţă de evanghelici

Ascultându-i pe evanghelicii care doresc să devină ortodocşi am impresia uneori că aceştia operează cu un set de presupoziţii în afara istoriei. Aş vrea să-l rog pe fiecare evanghelic să citească corespondenţa dintre învăţaţii luterani de la Wittenberg şi patriarhul de la Constantinopol şi să vadă condiţiile impuse de patriarh pentru continuarea dialogului.[20] Sau dacă aceste lecturi sunt prea îndepărtate istoric, să citească despre primirea făcută lui Peter Gillquist şi fraţilor săi evanghelici care doreau să se alăture Bisericii Ortodoxe de la Constantinopol în anii ,80. Cu excepţia patriarhului din Antiohia, nici unul nu i-a primit bine acasă. În schimb, patriarhul de la Constantinopol a refuzat să-i vadă.[21]

În plus, trezirea spirituală şi înnoirea anumitor grupări din Biserica Ortodoxă sunt considerate o pacoste de către episcopi şi patriarhi. Fondatorul mişcării Oastea Domnului din România, părintele Iosif Trifa, a fost caterisit şi nu i s-a îngăduit să fie înmormântat în hainele preoţeşti (ulterior a fost reabilitat), iar mai recent, unul sau mai mulţi preoţi inovatori din Rusia au fost înlăturaţi din Moscova deoarece erau consideraţi prea evanghelici.[22]

Conceptul de mântuire

Cea mai dificilă piedică are de-a face cu conceptul de mântuire în Biserica Ortodoxă. Acesta este domeniul în care J. I. Packer, ca anglican, este mai aproape de Biserica Ortodoxă decât un baptist ca mine, şi care a crescut într-o ţară comunistă şi ortodoxă. Motivul acestei afinităţi dintre ortodocşi şi anglicani are de-a face cu botezul şi semnificaţia acestuia în momentul în care este aplicat.

În timpul anilor 1980, am avut o conversaţie cu un doctorand (care astăzi face parte din ierarhia superioară ortodoxă) cu privire la mântuirea lui Nicolae Ceauşescu, nemilosul dictator român. El m-a asigurat

[20] *Ibid.*, pp. 40-50.

[21] Vezi Gillquist, *Becoming Orthodox*, pp. 143-152.

[22] Vezi Clendenin, *Eastern Orthodox Christianity*, p. 141, nr. 3.

că Ceauşescu a fost mântuit, deoarece fusese botezat când a fost copil. Ceauşescu a fost un adevărat fiu al Bisericii Ortodoxe. Din moment ce colegul meu se afla în această pasă teologică, l-am întrebat dacă consideră că eu, ca evanghelic, fac parte dintre cei răscumpăraţi. Spre descurajarea mea, mi-a spus că nu este sigur! Potrivit acestui student, din moment ce Ceauşescu a fost botezat în biserică, cu tot ritualul adecvat, nu conta ce a făcut când a crescut, nici că se declara ateu şi că a încercat să distrugă biserica. Dar, din moment ce eu am fost botezat în afara Bisericii Ortodoxe la vârsta de şaptesprezece ani, nu-mi putea spune că făceam şi eu parte din poporul răscumpărat al lui Dumnezeu.[23]

În dialogul ortodoxo-evanghelic, subiectele care ridică probleme par să fie de multe ori îndreptăţirea versus *theosis*. La nivel practic, printre ortodocşi *theosis* este mai puţin accentuat, dar se pune mare bază pe botez şi mirungere. Este adevărat că teologia ortodoxă pune un puternic accent pe dimensiunea cosmică a mântuirii – pe Cristos care recapitulează întregul univers,[24] accent care lipseşte de multe ori printre evanghelici. Slăbiciunea conceptului ortodox de mântuire este că individul este pierdut. În Biserica Ortodoxă se poate parafraza întrebarea temnicerului (Fapte 16:30) de la: „Ce trebuie să fac pentru a fi mântuit?" la: „Ce trebuie să facă biserica pentru ca eu să fiu mântuit?"[25]

[23] Un răspuns similar a fost dat lui Daniel Clendenin: „Întrebarea dacă un ne-ortodox poate sau nu să fie mântuit rămâne deschisă în eclesiologia ortodoxă. În timp ce serveam o cafea împreună cu un preot ortodox, l-am întrebat dacă eu, ca teolog protestant, pot fi considerat un creştin adevărat. Răspunsul lui a fost: «Nu ştiu!»" (Daniel Clendenin, „Why I'm not an Orthodox", *Christianity Today*, 6 ianuarie, 1997, p. 36).

[24] Vezi Dnmitru Stăniloae, *Theology and the Church*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, N.Y., 1980, pp. 223, 225-226. Această perspectivă este criticată de David Wells în "Reservations about Catholic Renewal in Evangelicalism", în Robert Webber şi Donald Bloesch (ed.), *The Orthodox Evangelicals*, Nelson, Nashville, Tn., 1978, pp. 220-224.

[25] În articolul său nepublicat, „Individualizarea relaţiei personale cu Dumnezeu", Iosif Ţon rezumă perspectiva sa cn privire la deficienţele teologice majore ale Bisericii Ortodoxe referitoare la mântuire: (1) Biserica a introdus dogma conform căreia mântuirea, care a fost obţinută prin Fiul lui Dumnezeu, este depozitată în biserică. Astfel, biserica a devenit „depozitul harului". (2) Preotul oferă harul mântuitor prin sacramente; (3) Oamenii nu mai sunt chemaţi la Isus pentru a primi mântuirea prin el şi în felul acesta să intre într-o relaţie personală cu Dumnezeu. Pe nesimţite, poziţia lui Isus Cristos ca nnic mijlocitor a dispărut practic în totalitate. (4) Oamenii aud acum o chemare diferită: „Veniţi la mama noastră biserica".

Mulţi dintre preoţii şi laicii ortodocşi care au devenit baptişti, adventişti şi penticostali, mărturisesc că nu ştiau ce înseamnă să fii un copil al lui Dumnezeu. Biserica i-a asigurat în mod repetat că sunt, dar nu aveau nicio relaţie personală cu Dumnezeu, deoarece nu şi-au dedicat niciodată vieţile lui Dumnezeu. De fapt, dacă am întreba un ortodox dacă este mântuit, un răspuns pios ar fi: „Numai bunul Dumnezeu ştie".

CATEGORIA „POATE"

În calitate de contributor de pe poziţia „poate" îmi amintesc de textul din Apocalipsa 2:15-16 (parafrazarea îmi aparţine): „Mi-aş dori să fiţi reci sau în clocot. Dar pentru că nu sunteţi nici una, nici alta – nici reci, nici în clocot – vă voi vărsa din gura mea." Categoriile „da" sau „nu" sunt mult mai uşoare decât categoria „poate".

În acelaşi timp, cunosc dorinţa apostolului Pavel ca israeliţii, conaţionalii lui, să fie mântuiţi (Romani 10:1). De multe ori mă întreb (la fel ca Iosif Trifa, fondatorul mişcării Oastea Domnului): *Ce putem face pentru a ne asigura că mântuirea neamului nostru este sigură?* În cei aproape patruzeci de ani ca baptist trăind atât în Europa, cât şi în Statele Unite,

(5) Dogma predominantă a zilelor noastre este că biserica mântuieşte naţiunea, de aceea în Bucureşti se va construi Catedrala Mântuirii Neamului. (6) Relaţia personală cu Dumnezeu a dispărut. Singurul lucru care a mai rămas este o relaţie personală cu biserica. În 1995, când poetul român Ioan Alexandru a început o discuţie despre relaţia personală cu Dumnezeu, teologii români ortodocşi l-au atacat public, afirmând foarte clar că nu există o relaţie personală cu Dumnezeu, ci doar o relaţia personală cu biserica; (7) Dacă o persoană nu mai are o relaţie personală cu Dumnezeu, ea nu mai resimte nevoia de a citi Scriptura. Singurul loc pentru Scriptură rămâne la altar. (8) Dacă nu mai există o relaţie personală cu Dumnezeu care trebuie menţinută printr-o viaţă sfântă, iar dacă preotul poate ierta toate păcatele printr-o mărturisire şi să ierte păcatele oamenilor după ce aceştia au murit, atunci orice motivaţie pentru o viaţă sfântă dispare. (9) Acestea sunt motivele principale pentru care Biserica Ortodoxă nu are un mesaj credibil împotriva corupţiei prezente în ţară. (10) Stârpirea corupţiei poate fi obţinută doar prin readucerea în societate a importanţei relaţiei personale cu Dumnezeu. Acesta este motivul existenţei evanghelicilor în ţările ortodoxe ca România: rolul lor este de a aduce înapoi cel mai important lucru pe care Fiul lui Dumnezeu l-a lăsat pe această planetă, şi anume o relaţie personală cu Dumnezeu. Această comoară s-a pierdut atunci când am introdus preoţia şi biserica, care au devenit o problemă de stat şi o problemă naţională. Sarcina evanghelicilor este de a aduce această comoară a vieţii fiecărui individ, şi prin aceasta, în viaţa naţiunii.

şi mai ales în timpul lucrării mele printre români, am văzut mii de oameni botezaţi adulţi, prin scufundare – şi marea majoritate veniseră din Biserica Ortodoxă. Toţi aceşti oameni veniseră pentru a mărturisi că nu-l cunoscuseră pe Cristos ca Mântuitor, nu erau siguri de mântuirea lor până nu şi-au dat vieţile lui Cristos într-o biserică baptistă. În toţi aceşti ani, am cunoscut mai puţin de cinci oameni care au părăsit biserica baptistă pentru a deveni ortodocşi.

Poate un evanghelic să devină ortodox?

Când mă întreb dacă un evanghelic poate deveni ortodox, iată unele din aspectele pozitive majore.

În primul rând, la fel ca mulţi alţi evanghelici, când merg într-o Biserică Ortodoxă şi ascult întreaga liturghie, sufletul meu este înălţat şi în acel moment îmi doresc să devin parte a Bisericii Ortodoxe. Când merg la slujba de Paşte, ajung la concluzia că nicio altă slujbă din întreaga creştinătate nu este la fel de puternică şi de grăitoare ca învierea lui Isus Cristos din slujba ortodoxă de înviere.

În al doilea rând, când ascult lecturile din Scriptură şi văd reverenţa pe care o au ortodocşii pentru Sfânta Carte, îmi doresc să-i aplaud – şi aş vrea ca fraţii mei evanghelici să aibă aceeaşi reverenţă.

În ultimul rând, când citesc despre luptele istorice ale Bisericii Ortodoxe şi văd cum a îndurat asalturile Imperiului Otoman păstrând mărturia în popor, îmi doresc să fac şi eu parte din ea. Aceasta este biserica înaintaşilor mei.

Pe de altă parte, iată şi câteva dintre dificultăţile cu care mă confrunt când mă gândesc la posibilitatea ca un evanghelic să devină ortodox.

În primul rând, când particip la o liturghie şi văd lipsa de reacţie din partea congregaţiei, îmi este mai uşor să mă întorc la fraţii mei evanghelici. Cu ocazia centenarului Bibliei române, am fost pentru trei zile la o sărbătoare naţională în Cleveland, Ohio. Sâmbăta, în prezenţa episcopului ortodox român Natanael, am citit o lucrare cu privire la importanţa Bibliei pentru români. Duminica m-am dus la catedrala română cu rudele mele ortodoxe. Catedrala era arhiplină. M-am simţit onorat

deoarece episcopul folosise unele din ideile mele în homilie! După predică, el a celebrat euharistia. Din rândul acestei adunări vaste de peste o mie de oameni, mai puţin de zece s-au dus în faţă pentru împărtăşanie. Dintr-o dată, atmosfera în catedrală s-a schimbat. Toţi au putut vedea că episcopul era dezamăgit. În acea durere şi dezamăgire din inimă, a început să predice din nou. S-a plâns cu privire la motivele pentru care, în acea zi de sărbătoare, aşa de puţini oameni au ales să se împărtăşească din trupul şi din sângele Domnului. Ştia că era vorba despre păcate nemărturisite şi mai ştia că acest comportament nu reflecta deloc doctrina *theosis*. Când văd, chiar şi de sărbători, oameni care nu-şi practică credinţa, spun un „nu" evanghelicilor care vor să devină ortodocşi.

În al doilea rând, când citesc cărţile de istorie publicate de Biserica Ortodoxă, în care neagă şi muşamalizează dreptul evanghelicilor de a exista în ţările cu tradiţie ortodoxă, spun din nou „nu".

În al treilea rând, când văd că Biserica Ortodoxă persecută evanghelicii, le neagă permisiunea de a clădi şi de a-şi extinde bisericile şi îi exclude, în unele naţiuni, de la televiziunile publice mă văd nevoit să spun „nu".

În ultimul rând, când citesc despre persecutarea unor grupări din rândul ortodocşilor care vor să aducă o trezire spirituală în sânul Bisericii Ortodoxe, spun din nou „nu".

Ce ar trebui pentru ca un evanghelic să devină ortodox?

Iată câteva schimbări care ar putea facilita alăturarea evanghelicilor la Biserica Ortodoxă:

În primul rând, *să se renunţe la unele anateme*. Când citim unele dintre anatemele aruncate asupra protestanţilor în secolul al XVI-lea şi al XVII-lea de către Biserica Ortodoxă, suntem şocaţi de vehemenţa acestor sentinţe. Când citim unele dintre anatemele rostite în secolul XX împotriva aşa-zişilor neo-protestanţi (baptişti şi penticostali), consideraţi la fel ca ereticii vremurilor patristice, ne umplem de durere.[26] Când vedem că orice seminar ortodox are un curs despre secte în care ateii

[26] Vezi Ilie Cleopa, *Călăuza în credinţa ortodoxă* , Editura Episcopiei Dunării de Jos, Galaţi, 1991.

sunt puşi la un loc cu adepţii lui Moon şi cu baptiştii, suntem într-adevăr îndureraţi.[27]

În al doilea rând, *o reexaminare a ceea ce înseamnă să fii mântuit.* Marea majoritate a oamenilor care au părăsit Biserica Ortodoxă au făcut-o din motive legate de problema mântuirii manifestate într-o viaţă schimbată. Istoria evanghelică este plină de preoţi şi de laici care au trăit mântuirea în Isus Cristos după ce au părăsit Biserica Ortodoxă. Multe din grupurile de trezire spirituală din cadrul ortodoxiei au pornit de la subiectul mântuirii. Există cărţi care descriu convertirea unor evanghelici la ortodoxie[28] şi cred că este timpul ca unii evanghelici să scrie şi ei cărţi despre convertirea ortodocşilor la evanghelici. În acelaşi timp, evanghelicii trebuie să înceteze să numească ţările ortodoxe tărâmuri ale întunericului (ca şi cum Evanghelia le-ar fi predicată pentru prima dată), iar episcopii ortodocşi şi patriarhii nu mai trebuie să-i numească pe evanghelici hoţi de turme, când evanghelicii sunt sinceri în preocuparea pentru mântuirea celor care nu sunt siguri cu privire la destinaţia lor veşnică.

În al treilea rând, *aprecierea altor credincioşi care îl iubesc cu adevărat şi cu toată sinceritatea pe Domnul.* Chiar dacă evanghelicii sunt mulţumitori că, în istoria multor ţări ortodoxe răsăritene, nu am experimentat nimic asemănător cu Inchiziţia romano-catolică, persecutarea creştinilor este încă un fenomen frecvent. În timp ce episcopii sunt atenţi să prezinte doar pericolele teologice ale mişcării evanghelice, preoţii locali şi autorităţile sunt cunoscute pentru persecutarea sistematică a ne-ortodocşilor.

În concluzie, trebuie să afirmăm că există doar o posibilitate foarte mică ca un evanghelic dedicat, cu o perspectivă reformată, să devină ortodox. Cu toate acestea, dacă cineva preţuieşte concluziile conciliilor ecumenice (mai puţin ultimul), preţuieşte poziţia Scripturii în liturghie

[27] Vezi P.I David, *Călăuza Creştină (Sectologie)*, Editura Episcopiei Argeşului, Curtea de Argeş, 1994.

[28] Vezi Thomas Doulis (ed.), *Journey to Orthodoxy: A Collection of Essays by Converts to Orthodox Christianity*, Light & Life, Minneapolis, Min., 1986.

şi în adunările ecumenice şi este dornic să răspândească cunoaşterea Domnului, poate lua decizia de a deveni ortodox. Totuşi, nu ştiu dacă cineva cu aceste convingeri ar fi bine primit în Biserica Ortodoxă. Astfel, aş concluziona prin cuvintele spuse de Domnul Isus cu privire la convertirea celor bogaţi: „Ca prin urechile acului".

RĂSPUNS LUI GEORGE HANCOCK-STEFAN

BRADLEY NASSIF

L-am întâlnit prima dată pe dr. Hancock-Stefan în urmă cu mai bine de zece ani, pe când era student doctorand la Trinity Evangelical Divinity School în Deerfield, Illinois. Şi atunci, la fel ca şi acum, am apreciat căldura şi atitudinea umilă de care a dat dovadă în relaţia cu Biserica Ortodoxă. Este important pentru cititori să înţeleagă această parte a caracterului său, deoarece unele din lucrurile pe care le-a scris ar putea suna dur pentru cei care nu sunt familiari cu el. De fapt, umilinţa lui sinceră ar trebui să-i determine pe cititorii ortodocşi să urmărească cu şi mai multă atenţie ceea ce a scris.

La fel ca mulţi alţi evanghelici care trăiesc pe pământ ortodox, dominat anterior de ideologia comunistă, dr. Hancock-Stefan a trăit la răscrucea dintre Biserica Ortodoxă Română şi denominaţia baptistă. El ştie ce înseamnă să fii marginalizat din punct de vedere social pentru credinţă, chiar dacă mergea regulat în Biserica Ortodoxă pe parcursul sărbătorilor oficiale majore şi a sărbătorilor din familie. Îi înţeleg criticile aduse creştinilor nominali din rândul ortodocşilor, echivalarea etniei cu credinţa creştină, nedreptăţile politicilor exclusiviste cu privire la libertatea religioasă în Europa de Est, care le oferă evanghelicilor un statut socio-religios de mâna a doua, falsa asociere a sectelor cu denominaţiile evanghelice, istoria trecută a opoziţiei eclesiologice faţă de grupurile care au dorit să aducă înnoire în rândul ortodocşilor, cum este cazul grupării Oastea Domnului din România şi bigotismul şi îngustimea unor lideri ortodocşi în ce priveşte bisericile din Vest. Înţeleg criticile aduse de el şi din păcate, mă văd nevoit să recunosc, cu tristeţe, că este mai mult adevăr în cele spuse de el decât vrem noi să recunoaştem. Aceste păcate ne aparţin într-adevăr în diferite grade şi nu-i facem lui Cristos şi Bisericii lui niciun serviciu dacă negăm acest lucru. În acest fel nu poate exista nicio unitate autentică între ortodocşi şi evanghelici, decât în condiţiile în care există şi un spirit autentic de pocăinţă din partea noastră.

Pe lângă aspectele practice pe care le-a ridicat dr. Hancock-Stefan, există şi nişte aspecte teologice care trebuiesc amintite. El afirmă că „niciun ortodox răsăritean nu consideră că Reforma protestantă ar fi avut vreo semnificaţie majoră." Acest lucru nu este adevărat cu privire la autorul de faţă, nici nu este susţinut de dialogurile ecumenice oficiale care au avut loc între Biserica Ortodoxă şi comunităţile reformate, luterane şi anglicane în ultimii douăzeci şi cinci de ani. Dr. Hancock-Stefan prezintă de asemenea o viziune trunchiată cu privire la icoane ca fiind în mare măsură „evanghelia celor fără carte" şi critică ortodoxia din acest motiv. Însă, de fapt, controversa iconoclastă s-a preocupat mult mai mult de fundamentul cristologic al iconografiei, de funcţia tradiţiei în imaginile creştine şi de rolul Bibliei în dezbaterile doctrinare. Problemele teologice specifice pe care dr. Hancock-Stefan le vede ca separând comunitatea ortodoxă de cea evanghelică au fost dezbătute în capitolul tratat de mine, aşa că nu este nevoie de alte comentarii pe acest subiect.

Am fost uimit în mod deosebit de un anumit comentariu făcut cu privire la Biserica Ortodoxă, prin care minimaliza latura personală a mântuirii. El afirmă: „În Biserica Ortodoxă se poate parafraza întrebarea temnicerului (Fapte 16:30) de la: „Ce trebuie să fac pentru a fi mântuit?" la: „Ce trebuie să facă biserica pentru ca eu să fiu mântuit?". La fel ca şi în cazul eseului lui Horton, şi dr. Hancock-Stefan ajută de fapt Biserica Ortodoxă prin adresarea acestei întrebări. Sf. Ioan Hrisostom şi însăşi liturghia ne îndeamnă în mod repetat să susţinem că latura personală a mântuirii nu trebuie niciodată minimalizată sau pierdută în predicarea Evangheliei. Preoţii noştri într-adevăr neglijează de multe ori latura personală a mântuirii prin accentuarea în mod excesiv a resurselor eclesiologice ale credinţei. Dar până la urmă, cele două trebuie ţinute în echilibru, fără ca nici una dintre părţi să o excludă sau să o domine pe cealaltă. Trebuie să ţinem minte că întrebarea personală pusă de temnicerul din Filipi a fost adresată şi i s-a răspuns de către un membru care aparţinea bisericii, al cărei cap este Cristos.

RĂSPUNS LUI GEORGE HANCOCK-STEFAN

MICHAEL HORTON

Eseul dr. Hancock-Stefan furnizează un context biografic şi anecdotic foarte folositor în ce priveşte modul în care abordează întrebarea: „Poate un evanghelic să devină ortodox?". Având în vedere experienţa lui, care este foarte îndepărtată de cunoştinţele mele de mâna a doua despre ortodoxia, autorul aduce discuţiile teologice la nivelul performanţei concrete, iar acest lucru este folositor de ambele părţi ale dezbaterii.

Exemplele sale reflectă o preocupare evanghelică generală cu privire la faptul că ortodoxia, spre deosebire de Biserica Romano-Catolică, nu este foarte ecumenică la urma urmei. Ciprian şi alţi părinţi ai bisericii au insistat cu privire la faptul că atunci când un episcop îşi asumă supremaţia asupra tuturor celorlalţi pastori, comite o schismă. Chiar dacă nu au existat diferenţe doctrinare esenţiale, am avea motive să fim suspicioşi cu privire la afirmaţiile oricărei părţi a bisericii vizibile a lui Cristos care se declară adevărata biserică de pe pământ.

Cândva, lucrurile chiar aşa stăteau, adică exista doar o singură biserică vizibilă şi o serie de secte. Biserica Catolică, fie ea din Răsărit sau din Apus (înainte de schismă) era pornită împotriva ereticilor (gnosticii, monofiziţii, nestorienii, arienii, sabelienii, donatiştii şi alţii). Reformatorii protestanţi s-au văzut în postura de a lupta pentru o creştinătate reformată, evanghelică, catolică, în continuitate cu această biserică veche catolică şi împotriva tuturor ereziilor şi schismelor. Însă noua realitate, care a fost determinată în Vest de anatemizarea Evangheliei însăşi, a dus la un peisaj eclesiologic considerabil mai confuz. Pe de o parte, dacă Evanghelia este marca esenţială a adevăratei bisericii, Biserica Romano-Catolică şi-a compromis catolicitatea – şi în mod sigur pretenţia de-a fi parte a adevăratei biserici, cu atât mai puţin singura biserică adevărată. Pe de altă parte, protestantismul însuşi s-a împărţit: în primul rând, între luterani şi reformaţi, iar apoi între sectele radicale

care au proliferat şi continuă să o facă. Însă, în timp ce schisma luterano-reformată nu prea are justificare, altele sunt cu siguranţă impuse din afara protestantismului, cum este cazul condamnărilor Conciliului de la Trent şi a succesului tragic al modernismului teologic.

Creştinii reformaţi vor găsi întotdeauna adevărata biserică oriunde este predicat Cuvântul şi unde sacramentele sunt administrate corect, potrivit Cuvântului lui Dumnezeu, după cum se specifică în Mărturisirea de Credinţă Belgiană.[29] Ei identifică „adevărata biserică" nu potrivit vârstei sau a unei anumite genealogii a ordinării, ci potrivit Evangheliei apostolice şi a sacramentelor. Dacă acest lucru face din creştinismul reformat unul schismatic, acesta se află, cel puţin, într-o companie respectabilă. Tot felul de deosebiri pot fi tolerate de dragul păcii Ierusalimului. „Dar dacă noi înşine sau un înger din cer ar veni să vă propovăduiască o Evanghelie deosebită de aceea pe care v-am propovăduit-o noi, să fie anatema!" (Galateni 1:8). Evanghelia reprezintă linia de demarcaţie, iar dacă Pavel se numeşte pe el însuşi apostol potrivit acestui criteriu, cu siguranţă niciun alt standard nu poate prevala pentru papi, patriarhi sau sinoade.

Mergând pe linia formei obişnuite de asociere în cercurile noastre, în timp ce susţin că reformaţii şi prezbiterienii întrupează sistemul doctrinar din Sfintele Scripturi, nu consider că tuturor bisericilor ne-reformate le lipsesc calităţile adevăratei biserici. În schimb Roma şi ortodoxia îi privesc pe cei din afara comuniunilor lor ca fiind în afara adevăratei biserici, lucru care pare, cel puţin la o primă impresie, să le caracterizeze, în cel mai bun caz, drept mai schismatice. Datele anecdotice furnizate de dr. Hancock-Stefan sunt confirmate de propria mea experienţă cu prieteni care au devenit ortodocşi. Există o anumită aroganţă care cu greu poate fi asociată cu turma poporului lui Dumnezeu.

Autorul are dreptate, cred, când sugerează că cea mai dificilă piedică în discuţiile ecumenice cu ortodoxia se referă la soteriologie. El observă că J. I. Packer, un partener de discuţie cu ortodoxia, anglican şi reformat, este mai aproape de ortodoxie decât el însuşi, având în vedere

[29] Vezi *Mărturisirea de credinţă belgiană*, articolul 29.

perspectiva lui Packer cu privire la botez. În mod clar este adevărat că există afinităţi importante între reformaţi şi ortodocşi cu privire la sacramente, după cum am notat în răspunsul pe care i l-am dat părintelui Rommen. Totuşi, moştenitorii reformei magisteriale sunt evident mai aproape de dr. Hancock-Stefan datorită confesiunii lor comune cu privire la *sola gratia* şi *sola fide*. Critica adusă de autor doctrinei *theosis* este puţin mai ascuţită decât a mea, în schimb are dreptate când sugerează că îndreptăţirea versus *theosis* stă la baza acestei dezbateri.

Dr. Hancock-Stefan subliniază de asemenea pericolul „creştinismului cultural", o ameninţare pentru care nu trebuie să ne îndepărtăm foarte mult de protestantism pentru a o găsi. Deşi provin dintr-un amestec tipic american, eu aparţin unei denominaţii olandezo-americane. Îmi închipui că în unele dintre bisericile noastre poate exista o confuzie de etnie şi de crez, cum este, de exemplu, cazul ortodoxiei sârbe. Barth a văzut destul de clar pericolul eretic al *Kulturprotestantismus* în mişcarea „Creştinătatea germană" din vremea lui. Diviziunile doctrinare sunt tragice, dar uneori necesare. Însă nu există nicio scuză pentru tolerarea tribalismului etnic în biserică. Cât de des este legată Evanghelia în epistole, în mod explicit, de incluziunea etnică? A te aştepta de la neamuri să devină evrei însemna a nega Evanghelia, a afirmat în repetate rânduri apostolul Pavel (vezi mai ales Galateni 3:26-29). Chiar dacă ar putea fi folositor să recunoaştem diferenţele dintre modul de gândire a Răsăritului şi a Apusului, de exemplu, este şi mai folositor să le ridicăm la nivelul diferenţelor cu privire la probleme doctrinare substanţiale. Modurile tipice de gândire pentru Răsărit nu sunt mai inerante decât cele apusene, iar noi trebuie să lucrăm din greu pentru a ne înţelege unii pe alţii, în loc să îndepărtăm, cu delăsare, diferite expresii şi relatări.

Pe de altă parte, împărtăşesc aprecierea autorului pentru reverenţa pe care o găsim în liturghia ortodoxă, spre deosebire de ceea ce a devenit obişnuit în evanghelism. Citirea din picioare a Sfintelor Scripturi scoate la iveală, cel puţin, un respect exterior pentru ascultarea lui Dumnezeu care ne vorbeşte, lucru care nu are o paralelă în majoritatea slujbelor evanghelice. De fapt, acesta este unul dintre aspectele cele mai

surprinzătoare pe care le-am observat când am devenit membrul unei biserici prezbiteriene, dar este din ce în ce mai dificil să găsesc acest lucru şi în tradiţia reformată de astăzi, pe măsură ce liturghia este dezbrăcată de orice conţinut cu greutate, transcendent şi vertical. Însă cât de mândri putem fi de liturghiile noastre care „nu se schimbă", atunci când oamenii nu cunosc de fapt Cuvântul lui Dumnezeu şi nu au siguranţa izbăvitoare a faptului că sunt îndreptăţiţi chiar dacă nu reuşesc să obţină în această viaţă acel *theosis* pe care îl cere neprihănirea lui Dumnezeu pentru reconciliere şi restaurare?

RĂSPUNS LUI GEORGE HANCOCK-STEFAN

VLADIMIR BERZONSKY

Este greu să nu fii atins în suflet de usturimea eseului dr. Hancock-Stefan. Acesta descrie foarte bine, dintr-o perspectivă personală, tragedia separării între creştinii ortodocşi şi cei evanghelici, nu doar din punct de vedere academic, ci şi ca mărturie personală. Însuşi Învăţătorul nostru s-a rugat ca urmaşii săi să fie una şi astfel a demonstrat realitatea misiunii şi a mesajului său, şi totuşi a declarat: „Nu am venit să aduc pacea, ci sabia" (Matei 10:34).

În cazul dr. Hancock-Stefan, sabia spirituală a lui Isus Cristos i-a împărţit inima în două – nostalgia pentru fostul personaj ortodox şi, în acelaşi timp, îmbrăţişarea noului sine evanghelic. El vrea oarecum să păstreze tradiţiile şi sărbătorile care ţineau de partea ortodoxă a moştenirii sale, dar să facă aceasta ca pastor baptist. Mai mult, ca baptist practicant, ori de câte ori participă la o slujbă în Biserica Ortodoxă, judecă credinţa celor credincioşi şi găseşte că lasă de dorit. Este deranjat de faptul că mesajul său nu este nici binevenit, nici acceptat. Tânjeşte să-i „mântuiască" şi, naiv, pare să nu înţeleagă de ce viziunea lui pentru mântuire nu este dorită şi este, în mare parte, ignorată. Se află în încurcătură şi e frustrat de receptarea rece pe care o primeşte în mod normal de la creştinii ortodocşi când le aduce ceea ce el numeşte vestea „fierbinte" a mântuirii (pentru a păstra adresarea faţă de biserica din

Laodiceea). Pentru el, ortodocşii nu au zel. Nu sunt inspiraţi. Nu ar fi de ajuns să sugerăm că alte forme de spiritualitate ar putea hrăni sufletele compatrioţilor săi care sunt ortodocşi. Motivul pentru care aceştia continuă să-l slujească pe Domnul într-o manieră ortodoxă, secol după secol, uneori chiar dându-şi vieţile, pare să-i scape cu desăvârşire.

Evident, dr. Hancock-Stefan nu este deschis pentru o conştientizare interioară a activităţii spirituale a Sfintei Treimi care transcende emotivitatea trezirilor spirituale baptiste sau inspiraţia plină de entuziasm a vreunui predicator. Nu mă aştept nici să înţeleagă faptul că, deşi participă la Sfânta Liturghie, atitudinea lui este cel mult aceea a unui vizitator, mai degrabă, chiar a unui critic. Chemarea de la mijlocul sfintei slujbe de a imita heruvimii (adică de a transcende la cel mai înalt rang al îngerilor) şi de a lăsa deoparte toate grijile pământeşti este imposibil de urmat de către cineva care este închistat în raţiunea lui şi scufundat într-o gândire negativă, plină de critici şi judecăţi.

Creştinismul, la fel ca iudaismul, este o religie a revelaţiei. Dumnezeu este cel care acţionează, şi o face în ciuda limitelor fiinţei umane de a înţelege ceea ce înfăptuieşte el pentru viaţa lumii întregi. Aceasta nu înseamnă că întreaga credinţă este învăluită în mister. Totuşi, creştinismul este prin definiţie transcendent. Cu toţii ne închinăm în faţa unui Dumnezeu necunoscut. Teologii de vârf consideră că cel mai bun mod de a vorbi despre Dumnezeu este cel apofatic, care înseamnă a spune ceea ce *nu* este Dumnezeu în loc să încerce să descrie cum este el. Dumnezeul care s-a dezvăluit în Isus Cristos şi-a revelat transcendenţa. Noi ajungem să-l cunoaştem pe cel de necunoscut nu doar prin gândire sau prin înţelegere, ci şi prin uniuni progresive.

Sfânta Liturghie, slujba obişnuită de duminica dimineaţa, se împarte în două părţi esenţiale. Prima parte include citiri pentru ziua respectivă luate din epistolele Noului Testament, urmate de o citire fixă dintr-una din evanghelii. Preotul ţine de obicei o homilie bazată pe acele citiri. Aici se încheie slujba de învăţare, iar în biserica primară se făcea o rugăciune pentru enoriaşi, care puteau apoi să plece la casele lor. După aceea, un diacon anunţa: „Uşile, uşile!" Ceea ce urma era doar pentru

cei iniţiaţi. Chemarea de a închide uşile se adresa celor necredincioşi, iar cei care rămâneau, primeau invitaţia de a deschide uşile inimilor lor şi de a primi harul de a veni la masa lui Cristos, de a lua parte la trupul şi sângele lui, bineînţeles, doar cei care erau pregătiţi să-l primească. Nimeni nu-i spunea celui cinic sau care se îndoia: „Prietene, cum ai ajuns aici fără hainele de nuntă?" (Matei 22:12), ci ei erau cei care trebuiau să realizeze că sunt nişte străini faţă de misterul sacru, iar, prin judecarea şi condamnarea lor, nu numai că nu ar fi înţeles, dar nici nu ar fi reuşit să aprecieze aşa cum trebuie celebrarea vieţii.

Un erudit, acum episcop ortodox, i-a spus dr. Hancock-Stefan că nu este sigur dacă cititorul se numără printre cei mântuiţi, ceea ce l-a descurajat. Însă eruditul i-a răspuns doar cu înţelepciunea Mariei, născătoarea de Dumnezeu: „Facă-mi-se după cum spui tu" (Luca 1:38). A spune mai mult decât atât ar însemna să fim impertinenţi.

Erezia anabaptiştilor începe cu respingerea oricărei tradiţii cu autoritate din biserică, creând astfel o biserică artificială, o construcţie pur umană, care duce la sclavie în faţa raţiunii umane.[30] Marele teolog ortodox din secolul XX, părintele Iustin Popovici, a spus astfel: „Omul-Dumnezeu este înlocuit cu Dumnezeul-Om."[31] Prin urmare, autoritatea individului devine unica autoritate pe pământ. Când se citesc anatemele duminica dimineaţa, atât de respingătoare pentru dr. Hancock-Stefan, este oare de mirare că reformaţii sunt incluşi alături de Arie şi de alţii? Sunt de acord că aceste anateme nu sunt întotdeauna citite cu dragoste; dar este important să continuăm să spunem adevărul (Efeseni 4:15).

Ca aspecte pozitive, dr. Hancock-Stefan observă că evanghelicii şi ortodocşii au multe în comun şi că, împreună, fac faţă provocărilor umanismului. Ei stau alături pentru a înfrunta expresiile liberale ale creştinătăţii care compromit Evanghelia şi principiile sale etice implicite sau

---

[30] Vezi Louis Bouyer, *The Spirit and Forms of Protestantism*, ediţia a 2-a, Scepter, New York, N.Y., 1964, p. 212.

[31] Părintele Iustin Popovici, *Orthodox Faith and Life in Christ*, Institute for Byzantine and Modern Greek Studies, Belmont, Mass., 1994, p. 102.

explicite, sau aleg să stea departe de orice închinare care pare păgână sau care compromite glorioasa Evanghelie a Domnului.

Dar până şi complimentele dr. Hancock-Stefan sunt prefăcute. De exemplu, el scrie că evanghelicii au devenit ortodocşi când au simţit „o uscăciune spirituală" şi „au fost atraşi de liturghia ortodoxă şi de tot fastul care o însoţeşte"! Şi, pe de o parte, Biserica Ortodoxă pune Sfânta Scriptură pe o poziţie înaltă, pe de alta „Scriptura este o carte închisă, necunoscută de majoritatea ortodocşilor". Experienţa mea este că mulţi dintre bătrânii binecuvântaţi, oamenii simpli, ştiu mai multe din Sfintele Scripturi decât cei care stau în scaune înalte şi au diplome care-i recomandă. Ei nu au nevoie de altceva, decât să asculte Biblia cântată în sfintele slujbe de-a lungul anului. Poate că nu sunt în stare să interpreteze Scriptura. Poate că nu sunt la largul lor când sunt provocaţi de cei ce au fost învăţaţi să expună texte selectate din Biblie, construind o teză pe acele selecţii, dar ignorând ceea ce se află în conflict cu opiniile lor rigide. Şi totuşi, ei trăiesc pentru Domnul, se roagă cu devoţiune, trăiesc prin Duhul Domnului şi mor pentru convingerile lor, după cum au demonstrat-o în ultimul secol.

RĂSPUNS LUI GEORGE HANCOCK-STEFAN

Edward Rommen

Eseul lui George Hancock-Stefan pare a fi în primul rând o reacţie emoţională la ortodoxie, pe baza unor dovezi anecdotice limitate. Chiar dacă ridică probleme istorice importante şi aspecte curente, lucrarea contribuie prea puţin la avansarea discuţiilor teologice centrale ale acestei cărţi. Singura secţiune a eseului în care abordează ceea ce el numeşte „diferenţele teologice", se ocupă doar de două probleme, şi nici una dintre acestea nu este tratată teologic, cinstit sau precis.

Prima problemă este ridicată prin simpla afirmare a faptului – cunoscut – că reformaţii protestanţi au reacţionat la neajunsurile şi abuzurile teologice şi practice ale Bisericii medievale Romano-Catolice. Acestea fiind spuse, caracteristicile distinctive ale teologiei reformate

ar trebui evaluate în termenii contextului lor istoric şi ai doctrinei romano-catolice specifice pe care au dorit să o redreseze. A universaliza concluziile Reformei înseamnă a sugera că Biserica Ortodoxă a fost şi ea parte constituentă a doctrinelor romano-catolice criticate de reformaţi. Însă nu aşa au stat (şi stau) lucrurile. Prin urmare, a sugera că „niciun ortodox răsăritean nu consideră că Reforma protestantă ar fi avut vreo semnificaţie majoră" înseamnă a induce publicul în eroare. Ortodocşii recunosc semnificaţia Reformei, dar nu se văd direct legaţi de preocupările reformatorilor. Cu siguranţă, dialogul de la Tübingen (1576-1581) dintre patriarhul Ieremia al II-lea şi teologii luterani – ca de altfel şi alte discuţii mai recente, cum ar fi dialogul luterano-ortodox (1985-1989) – ilustrează domenii mari de înţelegere comună, respect reciproc şi o dorinţă sinceră de continuare a discuţiilor care au existat între cele două denominaţii. Trebuie să observăm, de asemenea, că discuţiile Tübingen – Constantinopol nu s-au încheiat cu aroganţa insinuată de dr. Hancock-Stefan, de genul: „Dacă nu vă schimbaţi, nu avem ce discuta", ci cu o apreciere adâncă a amplorii înţelegerii existente, o înţelegere de a nu fi de acord cu privire la alte aspecte şi o dorinţă de a continua această relaţie de prietenie.[32]

Al doilea aspect „teologic" nu reprezintă nimic mai mult decât o respingere emoţională a învăţăturilor celui de-al VII-lea sinod. Expediind cu o simplă „apreciere" concluziile teologice ale sinoadelor anterioare, autorul ignoră pur şi simplu învăţăturile celui de-al VII-lea sinod. El face referire şi la distincţiile importante şi concise dintre veneraţia icoanelor şi închinare, care este rezervată doar lui Dumnezeu, dar nu discută această problemă. Referinţa lui la ştiinţa de carte a ortodocşilor scoate la iveală o neînţelegere crasă a locului icoanelor în teologia ortodoxă, în închinare şi în devoţiune. Cu siguranţă, este un fapt ştiut că icoanele sunt mai mult decât ajutoare pentru cei care nu ştiu să citească. Autorul este ofensat de anatemele asociate cu cel de-al VII-lea sinod şi nu reuşeşte să înţeleagă că accentul principal în Duminica Ortodoxiei

[32] Vezi George Mastrantonis, *Augsburg and Constantinopol*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Ma., 1982, pp. 288, 306.

(prima duminică din Postul Mare) este celebrarea unităţii bisericii şi a victoriei sale asupra forţelor schismei.

În pofida tuturor acestor critici, mă pot identifica cu multe alte probleme tratate în eseul său, având în vedere că am făcut călătoria de la evanghelism la ortodoxie. Ca preot într-o biserică locală, sunt foarte conştient de lipsa generală de angajament care-i caracterizează pe ortodocşi. Ca teolog, sunt foarte deranjat de absenţa larg răspândită a unei cunoaşteri funcţionale a Sfintelor Scripturi şi uneori de înţelegerea greşită a învăţăturilor primite de oameni în propria lor biserică. Ca fost misionar, consider că lipsa de urgenţă în ce priveşte misiunea este un impediment major pentru plantarea de noi biserici. De asemenea, observ cu tristeţe dificultăţile ocazionale pe care le are biserica în integrarea convertiţilor, inclusiv în ceea ce mă priveşte. Dar toate aceste lucruri (angajamentul personal, studiul biblic, misiunile) sunt ancorate ferm în doctrina noastră, sunt exprimate în bogata noastră istorie şi sunt pe cale să fie recuperate. Chiar dacă este adevărat că starea prezentă a ortodoxiei nu se ridică întotdeauna la standardele propriei doctrine, nu respingem o biserică datorită neajunsurilor membrilor ei actuali. În schimb, o acceptăm datorită tăriei structurii sale generale şi a învăţăturilor sale şi pentru că furnizează un mediu fertil pentru viaţa spirituală.

CONCLUZIE

GEORGE HANCOCK-STEFAN

În urmă cu aproape două decenii căutam o biserică în care să fiu pastor – iar terminologia corectitudinii politice nu era încă bine pusă la punct. Un prieten de-al meu mi-a trimis o listă de cerinţe pentru candidaţi. Printre dorinţele acestora se număra şi aceea ca noul păstor să nu predice din primele trei capitole ale cărţii Apocalipsa, cel puţin în primii trei ani, datorită faptului că ultimii doi pastori au început de acolo. Totuşi, cerinţa cea mai ciudată era ca păstorul să fie „pe o singură parte" (eng. *one-handed*) – cerere care a apărut deoarece, ori de câte ori

congregaţia credea că a înţeles ceea ce doreau să spună păstorii precedenţi, aceştia spuneau dintr-o dată: „Dar, pe de altă parte..."

A scrie de pe poziţia „poate" este cu siguranţă un handicap. Poziţiile „da" şi „nu" sunt mult mai uşor de perceput. Dr. Nassif poate formula poziţia „da" în mod strălucit. Dr. Horton şi părintele Berzonsky, cu perspectivele lor concise, cu cunoştinţele lor de teologie şi cu experienţele lor nu-şi pot imagina o poziţie unde ar putea exista schimburi reciproce între ortodocşi şi evanghelici. Nici nu m-am poziţionat bine pe poziţia „poate", că sunt provocat să mă uit înapoi şi să văd dacă acest loc nu este doar un miraj.

Cred că cel mai bun mod de a concluziona această rundă este prin citarea cântecului meu preferat, scris de Timothy Dwight în 1800:

Iubesc împărăţia ta, Doamne, casa în care locuieşti tu,
Biserica pe care binecuvântatul nostru răscumpărător
a salvat-o prin preţiosul său sânge.
Iubesc biserica ta, Dumnezeule! Zidurile ei stau înaintea ta,
Scumpe ca lumina ochilor tăi şi sculptate în mâna ta.

Cred că Bradley Nassif, Michael Horton, Vladimir Berzonsky, Edward Rommen şi cu mine suntem mânaţi de dragostea şi pasiunea noastră pentru Domnul Isus Cristos, care îşi găseşte expresia în dragostea pe care o avem pentru poporul său răscumpărat şi pentru cei pierduţi.

Împreună cu Jean Calvin, în introducerea la *Institutele Religiei Creştine*, sunt de acord că există o singură biserică – una sfântă, apostolească şi sobornicească. Iubim această biserică, formată din catolici, ortodocşi, reformaţi magisteriali şi reformaţi radicali, şi sperăm să putem face ceea ce sugerează Timothy Dwight:

Pentru ea vor curge lacrimile mele; pentru ea se vor ridica rugăciunile mele;
voi trudi pentru ea şi mă voi îngriji de ea, până când grijile şi truda vor lua sfârşit.
Mai presus de orice bucurie, îmi doresc căile ei cereşti,
comuniunea ei sfântă, jurămintele solemne, imnurile ei de dragoste şi de închinare.

Rugăciunea mea este ca ortodocşii şi evanghelicii să găsească împreună modalităţi de a lucra unii cu alţii în aşa fel încât biserica lui Isus Cristos să câştige şi să prospere, iar Domnul Isus Cristos să fie mulţumit şi glorificat prin lucrarea noastră.

CAPITOLUL AL CINCILEA

Sunt compatibile Ortodoxia și evanghelismul? Poate

O perspectivă ortodoxă

EDWARD ROMMEN

Ideea de bază a acestui eseu este că în anumite condiții, anumiți evanghelici ar putea fi compatibili cu învățăturile Bisericii Ortodoxe. Compatibilitatea, așa cum este ea înțeleasă aici, se referă la posibilitatea ca două expresii ale unei anumite doctrine să poată exista într-o stare de suficientă armonie, astfel încât să-și permită introducerea reciprocă în sistemele lor, fără prea multe modificări. Acest lucru nu implică neapărat o potrivire izomorfă, ci mai degrabă o inteligibilitate și o legitimitate reciproc recunoscute.[1] În funcție de măsura în care sunt afectați factorii facilitatori de forțele inhibitoare, ne putem aștepta la diferite grade de potrivire.

FACTORI CARE FACILITEAZĂ COMPATIBILITATEA

Există o serie de factori care fac dintr-un anumit nivel al compatibilității doctrinare ortodoxo-evanghelice o probabilitate distinctă: ortodocșii și evanghelicii împărtășesc aceleași texte biblice, sunt în aceeași măsură supuși autorității acelor texte și în măsura în care aceștia o permit, sunt îndrumați de același Duh Sfânt.

[1] De exemplu, în cadrul lumii evanghelice, există exprimări foarte variate ale doctrinei alegerii. Cu toate acestea, presupun că diferențele dintre pozițiile susținute de calviniști pe de o parte și arminieni pe de alta nu sunt neapărat văzute ca incompatibile.

Texte biblice comune

Cu excepţia textului în ebraică al Vechiului Testament,[2] dar şi a cărţilor apocrife, teologii ortodocşi şi evanghelici îşi bazează doctrinele pe aceleaşi resurse biblice. Accentul evanghelic pe textul biblic este evidenţiat în eforturile evanghelicilor de a păstra, a edita, a publica şi a studia textele biblice.[3] În mod similar, creştinul ortodox „pune un mare accent pe folosirea Scripturii, păstrarea şi studierea textului din punct de vedere liturgic şi academic, dar şi în momentele solitare de devoţiune".[4] Astăzi, majoritatea preoţilor ortodocşi au grupuri de studiu biblic. Şi la ce altceva ne putem aştepta de la o biserică ai cărei părinţi au îndemnat secole de-a rândul la studierea Sfintelor Scripturi şi la meditaţia asupra lor zi şi noapte?[5] Dacă sursele doctrinelor noastre sunt textele biblice obişnuite, şi dacă sensul Cuvântului lui Dumnezeu este în general inteligibil, nu trebuie să ne surprindă faptul că putem găsi arii semnificative de înţelegere.

Angajamentul comun faţă de autoritatea absolută a Sfintelor Scripturi

Biserica Ortodoxă a susţinut întotdeauna că Biblia este Cuvântul inspirat al lui Dumnezeu şi prin urmare este fără greşeală şi reprezintă singura autoritate după care trebuie să ne orientăm dacă vrem să răspundem oricăror întrebări ale vieţii sau să ne măsurăm credinţa.

Îmi dau seama că unii pun la îndoială angajamentul ortodocşilor pentru autoritatea Scripturilor, pentru că Biserica Ortodoxă nu acceptă

---

[2] Biserica Ortodoxă preferă textul Septuagintei.

[3] Observaţi, de exemplu, munca depusă de societăţile biblice la ediţiile Noului Testament.

[4] Părintele John Matusiak, "Orthodox Study of the Bible"; poate fi accesat pe web la www.oca.org/pages/orth_chri/Q_and_OLD/Study-of-the-Bible.html.

[5] Despre Sf. Ioan Hrisostomul, W.R.W. Stephens scrie: "Nu există nici un subiect asupra căruia să mediteze mai frecvent şi cu mai multă nerăbdare decât asupra datoriei oricărui creştin de a studia Biblia" (Philip Schaff şi Henry Wace (ed.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Hendrickson, Peabody, Ma., 1995, p. 9:21-22); Chrysostom, "Homily II," în *Nicene and Post-Nicene Father*, 9:252.

formularea reformată *sola Scriptura* şi pentru că foloseşte sfânta Tradiţie drept ghid de interpretare a Scripturii. Totuşi, trebuie să subliniez faptul că reformaţii au formulat acel principiu ca o reacţie la anumite învăţături false ale Bisericii Romano-Catolice, mai exact cele referitoare la relaţia Scripturii cu Tradiţia. Romano-catolicii au ridicat Tradiţia (învăţăturile părinţilor şi legea canonică) la nivelul normativ al Scripturii. Drept rezultat, au existat două surse egale de autoritate pentru doctrină. Într-o încercare de a înlătura această situaţie, reformatorii au repus Scriptura la locul cuvenit ei, dar au eliminat rolul tradiţiei – iar prin aceasta au abandonat una din cele mai folositoare unelte hermeneutice ale bisericii.

Din perspectivă ortodoxă, textele biblice trebuie interpretate cu ajutorul exegezei istorico-gramaticale şi al regulilor hermeneutice în contextul bisericii, în lumina a ceea ce a fost păstrat de la generaţie la generaţie, pe linie apostolică. Presupunerea fundamentală aici este că nu tot ceea ce au făcut şi au spus apostolii şi Domnul nostru Isus Cristos apare în canonul scris (Ioan 21:25). În 2 Tesaloniceni 2:15, sfântul Pavel îndeamnă credincioşii să păstreze atât textul scris, cât şi tradiţia orală. Ambele sunt înţelese ca instrucţiuni date de Cristos apostolilor săi.

În perioada dinaintea descifrării întregului text al Noului Testament, aceste instrucţiuni şi învăţături orale erau cele care obişnuiau să călăuzească biserica. Mai târziu, după ce a fost stabilit canonul Noului Testament, diferenţele de interpretare determinate de ambiguităţile lingvistice au fost rezolvate în lumina tradiţiei apostolice. Aceasta nu înseamnă că Scriptura este oarecum supusă Tradiţiei. Dacă există vreo discrepanţă evidentă între Tradiţie şi Scriptură, Scriptura este autoritatea finală. Cu alte cuvinte, dacă pe baza unei exegeze solide, înţelesul Scripturii şi cel al Tradiţiei nu se împacă, Scriptura este întotdeauna preferată asupra acesteia din urmă. Astfel, Tradiţia este văzută ca un context istoric mai larg în care a fost dată Scriptura. Privită în acest fel, ea nu are autoritatea Scripturii, dar poate fi folosită ca ajutor în interpretare şi ca sursă de învăţătură în probleme care nu sunt tratate în mod explicit în Scripturi.

Dacă sursele doctrinelor noastre sunt textele biblice comune şi dacă sensul Cuvântului lui Dumnezeu este în general inteligibil, iar dacă atât ortodocşii, cât şi evanghelicii sunt dedicaţi autorităţii obligatorii a acestor texte interpretate corect, nu ar trebui să ne surprindă faptul că putem găsi arii semnificative de înţelegere.

Modul de operare al Duhului Sfânt

Una dintre cele mai proeminente trăsături ale doctrinei ortodoxe este rolul celei de-a treia persoane a trinităţii – Duhul Sfânt – în viaţa bisericii. Noi suntem învăţaţi că Duhul Sfânt a luat parte la creaţie şi a transmis Cuvântul lui Dumnezeu prin profeţi. De asemenea, conform promisiunii Domnului Isus, coborârea Duhului Sfânt la Rusalii marchează începutul bisericii. Duhul lui Dumnezeu înzestrează biserica cu daruri speciale (1 Corinteni 12; Efeseni 4:7-16), prin lucrarea sa în sfintele taine[6] şi prin aducerea celui credincios şi mai aproape de asemănarea cu Dumnezeu. Duhul ne îndrumă de asemenea în adevăr (Ioan 16:13), ne scoate la iveală propria păcătoşenie (Ioan 16:8-11) şi, în general, ne apropie de Dumnezeu.

Această acţiune divină nu este neapărat limitată la realitatea vizibilă a bisericii canonice.[7] Părintele Georges Florovsky face distincţia dintre limitele „canonice" şi limitele „carismatice" ale bisericii şi sugerează că acestea nu sunt nici adiacente şi nici nu coincid. În concepţia sa, limitele canonice sunt exact acele limite „externe" definite de dogmă şi canoane, în timp ce limitele carismatice sunt circumscrise de prezenţa lui Cristos

[6] Gândiţi-vă la cuvintele rostite de preot la sfinţirea pâinii şi vinului în timpul sfintei liturghii: „Încă aducem ţie această slujbă duhovnicească şi fără de sânge, şi te chemăm, te rugăm şi cu umilinţă la tine cădem: trimite Duhul tău cel Sfânt peste noi şi peste aceste daruri, ce sunt puse înainte. Şi fă, adică, pâinea aceasta, cinstit trupul Hristosului tău. Amin. Iar ceea ce este în potirul acesta, cinstit sângele Hristosului tău. Amin! Prefăcându-le cu Duhul tău cel Sfânt. Amin, Amin, Amin."

[7] "Pot exista membri ai bisericii care nu sunt vizibili, a căror membralitate este cunoscută doar de Dumnezeu. Dacă cineva este mântuit, trebuie să fie un membru al bisericii, însă, în alt sens, nu este întotdeauna posibil de spus. Duhul lui Dumnezeu suflă acolo unde doreşte şi, după cum subliniază sfântul Irineu, acolo unde e Duhul, e şi Biserica!" (St. Tikhon's Monastery, *These Truths We Hold*, St. Tikhon's Seminary Press, South Canaan, Pa., 1986, xii).

şi de sălăşluirea Duhului Sfânt, care îi vindecă întotdeauna pe cei bolnavi şi completează ceea ce lipseşte.[8]

Puţini pot nega dorinţa evanghelicilor pentru creştere spirituală şi pietate. Cu asemenea comori ca *Pia Desideria* a lui Philip Jacob Spener[9] şi având în vedere întreaga istorie a mişcărilor pietiste şi puritane, este greu de imaginat o mişcare evanghelică fără un accent susţinut pe lucrarea de sfinţire a Duhului Sfânt. Prin urmare, dacă există o dedicare pentru a îngădui Duhului Sfânt să conducă şi să sfinţească, iar dacă activitatea Duhului nu este complet limitată la biserică, atunci pare rezonabil să presupunem că Duhul adevărului ne va conduce într-adevăr la o recunoaştere reciprocă a adevărului.

FACTORI CARE FAC COMPATIBILITATEA PUŢIN PROBABILĂ

Există şi câţiva factori care militează împotriva compatibilităţii ortodoxo-evanghelice: (1) diferenţele culturale şi istorice dintre cadrele de referinţă răsăritene şi cele apusene pot face ca respectivele formulări ale unei anume doctrine să fie incompatibile; (2) implicarea personală în convingeri private poate orbi pe cineva chiar şi faţă de cea mai mică posibilitate ca cealaltă poziţie să fie de partea adevărului; (3) biserica a răspuns cu anumite ocazii la opiniile teologice ale altor grupuri într-o aşa măsură, încât au declarat că acele învăţături sunt incompatibile cu doctrina bisericii.

Constrângeri culturale: Răsărit *versus* Apus

Unul din cele mai dificile aspecte ale discuţiei noastre este că avem de-a face cu două tipuri de gândire foarte distincte, cu două culturi şi două cadre de referinţă diferite, care sunt rezultatul unor trasee culturale şi istorice diferite. Gândiţi-vă doar la câteva dintre diferenţele care

[8] Vezi Georges Florovsky, "The Limits of the Church", *Church Quarterly Review* 11 (octombrie 1933), pp. 117-131; poate fi accesat pe web la www.wcc-coe.org/wcc/who/crete.01-e.html. *Cf.* Florovsky, "The Doctrine of the Church and the Ecumenical Problem, "*The Ecumenical Review* 2 (1950): pp. 152-161.

[9] Philip Jacob Spencer, *Pia Desideria*, Fortress, Philadelphia, Pa., 1964.

au rezultat: (1) Estul are tendinţa de a fi mai interesat de relaţii, în timp ce Vestul se concentrează pe formulări teoretice; (2) Estul pune accent pe persoană, iar Vestul se concentrează pe natură; (3) Estul uneşte realitatea şi simbolismul, în timp ce Vestul are tendinţa de a asocia simbolul cu ceva ce nu este real.[10]

Fiecare dintre aceste diferenţe dă naştere unor domenii de aparentă lipsă de înţelegere: (1) când defineşte mântuirea, Estul este în primul rând interesat de „viaţa nouă în Cristos", în timp ce Vestul se concentrează pe schimbarea statutului nostru legal – sau pe îndreptăţire; (2) când explorează doctrina lui Dumnezeu, teologii răsăriteni pun accent pe persoana lui Dumnezeu, în timp ce Vestul se concentrează pe natura lui Dumnezeu; (3) când venerează o icoană, credincioşii răsăriteni nu au nicio dificultate în a face legătura între realitatea prototipului unei icoane şi reprezentarea simbolică a acesteia, în timp ce credincioşii occidentali întâmpină o mare dificultate din acest punct de vedere.

Convingeri personale

Există, bineînţeles, persoane implicate de ambele părţi ale acestei discuţii care au văzut o sămânţă de adevăr, au articulat-o şi au dezvoltat ceea ce am putea numi o convingere de nezdruncinat.[11] Odată ce o asemenea poziţie individuală este adoptată, învăţarea încetează şi este înlocuită de aroganţă şi de o ignoranţă susţinută deliberat. În unele cazuri, cei care sunt atât de convinşi nu pot nici măcar să îngăduie posibilitatea existenţei adevărului într-o poziţie care diferă de cea proprie. Din păcate, acest lucru duce de multe ori la un efort susţinut de descurajare sau chiar de prevenire a oportunităţilor unor schimburi semnificative de idei. Ocazional, asemenea convingeri sunt chiar exprimate în

[10] Evident, aceasta este o suprasimplificare. Totuşi, ea indică în mod corect diferenţele semnificative ale cadrelor conceptuale de referinţă sau ale diferitelor moduri de gândire; vezi Alexander Schmemann, *For the Life of the World*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, N.Y., 1963, pp. 135-151.

[11] Spre deosebire de afirmaţia Sf. Vincenţiu de Lerins: „Noi susţinem acea credinţă care a fost susţinută pretutindeni, întotdeauna şi de toată lumea" (Sf. Vincenţiu de Lerins, al 2-lea *Commonitorium*, cap. 29, a.).

termeni rezervaţi de obicei pentru cei mai aprigi duşmani şi nu pentru cei cu care se presupune că ai dori să explorezi adevărul.

Convingerile personale de acest fel pot chiar să orbească o persoană în faţa adevărului şi pot duce la o curgere constantă de afirmaţii incorecte, greşite şi defăimătoare cu privire la aspectele cu care nu sunt de acord. Probabil că Friedrich Nietzsche a avut dreptate la urma urmei: „Convingerile sunt mai aprigi duşmani ai adevărului decât minciuna."[12]

Învăţături specifice ale Bisericii

De-a lungul istoriei sale, biserica a oferit un răspuns problemelor teologice, dar şi învăţăturilor altor grupuri. Dacă o problemă de doctrină a fost adresată specific de biserică, cei credincioşi acesteia sunt obligaţi să adere la respectiva poziţie.

Să luăm, de exemplu, problema icoanelor. Imaginile creştine au fost folosite încă de la debutul bisericii – crucea, biserica văzută ca o arcă, Cristos reprezentat ca un miel şi aşa mai departe. Din punct de vedere teologic, învăţăturile bisericii cu privire la imagini sunt înrădăcinate în doctrina întrupării. Însuşi Dumnezeu s-a dat pe sine ca o icoană prin persoana lui Cristos şi, drept urmare, cel puţin în principiu, a permis folosirea unor asemenea imagini. Învăţăturile bisericii nu au fost formulate în detaliu până la ultima controversă iconoclastă din timpul celui de-al VII-lea şi al VIII-lea secol. Făcând apel la anumite interdicţii din Vechiul Testament cu privire la folosirea idolilor, iconoclaştii au declarat că toate imaginile sunt idolatre şi au căutat să distrugă cu multă violenţă şi vărsare de sânge, nu doar imaginile în sine, ci şi pe cei care le venerau. Sinodul care s-a întâlnit la Niceea în 787 pentru a rezolva problema, a reafirmat folosirea şi venerarea unor asemenea imagini, dar a fost foarte explicit în ce priveşte distincţia dintre venerare (*proskynesis*) şi închinare (*latreia*), care trebuie oferită doar lui Dumnezeu.[13] Începând cu acel

[12] Friedrich Nietzsche, *The Portable Nietzsche*, trad. Walter Kaufman, Penguin, N.Y., 1954, p. 63.

[13] Vezi Philip Schaff & Henry Wace (ed.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Hendrickson, Peabody, Ma., 1995, 14:550.

sinod, credincioşii ortodocşi au folosit icoanele ca ajutoare practice pentru închinare şi în scopul pietăţii personale. Deoarece biserica şi-a specificat clar învăţătura cu privire la această problemă, este greu de imaginat vreun act liturgic al Bisericii Ortodoxe fără icoane.[14]

Cu alte ocazii, biserica a reacţionat în mod direct la învăţăturile altor grupuri. De exemplu, Patriarhul Dositeu al Ierusalimului a convocat un sinod (Ierusalim, 1762) pentru a reanaliza doctrinele reformatorilor, mai ales cele ale lui Jean Calvin. Acest lucru s-a făcut „pentru ca fiecare dintre credincioşi să poată compara şi judeca ambele perspective şi să distingă cu uşurinţă ortodoxia bisericii din Răsărit de falsitatea ereticilor".[15] Dositeu a respins într-adevăr unele dintre învăţăturile lui Calvin şi le-a considerat erezii. Cu privire la doctrina predestinării, sinodul a făcut următoarea afirmaţie în cel de-al treilea decret al său:

> Credem că bunul Dumnezeu din eternitate i-a predestinat la glorie pe cei pe care i-a ales şi i-a consemnat la condamnare pe cei pe care i-a respins; dar nu aşa încât să-i justifice pe unii şi să-i condamne şi să-i consemneze pe alţii fără motiv... Dar, din moment ce el ştia dinainte cine îşi va folosi în mod corect liberul arbitru şi cine va greşi, el i-a predestinat pe unii şi i-a condamnat pe alţii...
> Dar a susţine, ca majoritatea ereticilor netrebnici... că Dumnezeu, prin predestinare sau condamnare, nu priveşte în înţelepciunea lui faptele celor predestinaţi sau condamnaţi, ştim că este profan şi necuviincios...
> Dar a susţine că voia divină este singura şi fără motiv autoarea condamnării lor, ce calomnie mai mare am putea să punem asupra lui Dumnezeu? Şi ce nedreptate mai mare şi blasfemie poate fi oferită Celui Preaînalt?[16]

Indiferent ce părere avem despre afirmaţiile particulare ale sinoadelor şi ierarhilor, ar trebui să fie evident că posibilitatea compatibilităţii este foarte limitată. În asemenea cazuri, compatibilitatea poate

[14] Vezi Leonid Ouspensky, *Theology of the Icon*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, N.Y., 1992, 1:8. În româneşte, Leonid Ouspensky, *Teologia icoanei în Biserica Ortodoxă Rusă*, trad. Elena Derevici, Ed. Patmos, Cluj, 2005, n.e.

[15] Trad. J. W. B. Robertson, *The Acts and Decrees of the Synod of Jerusalem*, AMS Press, New York, N.Y., 1969, p. 110.

[16] *Ibid.*, pp. 114, 115, 116.

fi obţinută doar în măsura în care o anumită poziţie se conformează afirmaţiilor lui Cristos. Biserica Ortodoxă crede că, deoarece a păstrat în unitate, cu credincioşie, învăţăturile Scripturii şi tradiţia apostolică timp de aproape două milenii, este cea care se apropie cel mai mult de ceea ce a dorit Cristos să exprime; ea este biserica. Sfântul Simion din Tesalonic a scris următoarele:

> Cu dragoste, transmitem mai departe ceea ce am primit de la părinţii noştri. Nu vă spunem nimic nou, doar ceea ce ne-a fost transmis şi nouă şi nu am schimbat nimic, ci am reţinut totul, ca un crez, exact aşa cum ne-a fost dat. Ne închinăm exact la fel ca Cristos însuşi şi apostolii şi părinţii bisericii.[17]

NIVELURI DE COMPATIBILITATE

Dacă compatibilitatea doctrinară poate fi anticipată, în anumite condiţii, ce formă sau nivel ar putea avea ea? Probabil că ar fi mai bine să vorbim despre câteva tipuri sau niveluri de compatibilitate.

Compatibilitatea reală

Una dintre cele mai timpurii încercări de dialog protestant-ortodox a avut loc în secolul al XVI-lea, când mai mulţi teologi luterani de la Tübingen au intrat într-un schimb teologic de idei cu patriarhul Ieremia al II-lea.[18] În ciuda întreruperii ulterioare a dialogului, acesta indică arii semnificative de acord şi compatibilitate, care se datorează fără îndoială faptului că reformatorii nu aveau nicio intenţie de a face inovaţii în doctrină. „Dimpotrivă, a scris Georges Florovsky, s-au luptat să purifice

[17] Citat din Ouspensky, *Theology of the Icon*, 1:22.

[18] Vezi George Mastrantonis, *Augsburg and Constantinople*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Mass., 1982. Lucrarea sa răspunde unei traduceri greceşti a Confesiunii de la Augsburg, care pare să fie în sine o încercare de contextualizare. Potrivit lui Georges Florovsky, „traducătorii au încercat în mod deliberat să reducă tonul judiciar al doctrinei augustiniene a răscumpărării" şi „a existat o dorinţă evidentă de expunere a convingerilor tradiţionale ale bisericii greceşti". De exemplu, Florovsky scrie că „în locul conceptului de îndreptăţire, ideea dominantă a versiunii greceşti este cea de vindecare" (Georges Florovsky, *Collective Works of Georges Florovsky*, vol. 2, *Christianity and Culture*, Nordland, Belmont, Mass., 1974, p. 159).

biserica de toate acele ‚inovaţii' şi idei care s-au acumulat de-a lungul anilor, mai ales în Vest".[19] Prin aceasta ei nu au apelat numai la Sfânta Scriptură, ci şi la mărturia bisericii primare şi se pare că l-au determinat pe patriarh să ajungă la concluzia că luteranii erau loiali atât învăţăturilor Scripturii, cât şi părinţilor bisericii.[20]

După cum am observat mai sus, folosirea comună a Scripturii şi a textelor creştine timpurii împreună cu un angajament faţă de autoritatea Scripturii facilitează într-adevăr compatibilitatea doctrinară. Astfel, participanţii la dialogul timpuriu dintre Est şi Vest au descoperit arii semnificative de înţelegere comună. Clericul ortodox de origine greacă George Mastrantonis a făcut următoarea observaţie:

> Ieremia şi teologii erau, în general, de acord în următoarele domenii: adevărul şi inspiraţia Scripturii; Dumnezeu, Sfânta Treime; păcatul strămoşesc şi transmiterea lui tuturor oamenilor; cauza răului - creaturile nu Dumnezeu; cele două naturi ale lui Cristos într-o singură persoană; Isus Cristos - cap al bisericii; cea de-a doua venire a lui Cristos, judecata de apoi, viaţa viitoare, răsplata veşnică; pedeapsa veşnică; euharistia, două specii, pâinea şi vinul (trupul şi sângele) date celor credincioşi; respingerea indulgenţelor..."[21]

Compatibilitate limitată

Un alt tip de compatibilitate apare acolo unde, în ciuda susţinerii contrariului, există de fapt o suprapunere doctrinară considerabilă. Acest lucru poate apărea când elemente selectate ale unei doctrine, care pot fi înţelese numai ca parte a unei context teologic mai larg, sunt accentuate în afara acelui context. O asemenea doctrină este îndreptăţirea prin credinţă. Această doctrină este un element vital al înţelegerii ortodoxe cu privire la mântuire. Să luăm de exemplu afirmaţia deja menţionată la Sinodul de la Ierusalim: „Credem că nimeni nu poate fi mântuit fără credinţă. Şi prin credinţă înţelegem noţiunea corectă despre

[19] Florovsky, *op.cit.*, p. 146.

[20] *Ibidem*, p. 148

[21] Mastrantonis, *Augsburg and Constantinople*, p. 22.

Dumnezeu şi lucrurile divine, care se află în noi şi care, lucrând prin dragoste, adică prin [respectarea] poruncilor divine, ne îndreptăţeşte cu Cristos; şi fără aceasta este imposibil să-i fim plăcuţi lui."[22]

În ciuda unor afirmaţii atât de clare, mulţi evanghelici interpretează greşit soteriologia ortodoxă, susţinând că nu se conformează învăţăturilor Noului Testament cu privire la îndreptăţirea prin credinţă. Sursa acestei interpretări greşite este contextul diferit în care este dezvoltată soteriologia. În cazul majorităţii evanghelicilor protestanţi, doctrina mântuirii este dezvoltată într-un context limitat de conceptele de păcat şi răscumpărare (Romani 3-6). Dintr-o perspectivă ortodoxă, limitarea dezvoltării soteriologiei la axa păcat individual – răscumpărare face imposibilă relaţionarea efectivă a acestor elemente la contextul mai larg al creaţiei şi la scopul final al umanităţii, şi anume îndumnezeirea. Chiar dacă nu neagă centralitatea păcatului, a credinţei şi a răscumpărării, creştinismul răsăritean le vede ca parte a unui context mai larg, definit de creaţie şi îndumnezeire. Astfel, se poate spune că doctrina evanghelică este o sub-categorie a soteriologiei ortodoxe.

La început, Dumnezeu a creat cerurile şi pământul şi din pulberea acelui pământ a creat trupul omenesc şi i-a dat suflare de viaţă. Astfel, universul şi umanitatea sunt legate în mod irevocabil prin faptul că împărtăşesc o natură materială. După cum a spus Grigore de Nazianz, „în calitatea mea de pulbere, sunt ataşat de viaţa de aici, de jos, dar sunt de asemenea o particulă divină, port în sânul meu dorinţa după o viaţă viitoare."[23]

Pentru creaţie, omul reprezintă speranţa primirii harului lui Dumnezeu şi unirea cu el. Dar omul reprezintă de asemenea şi pericolul eşecului şi al căderii. Şi astfel „pentru că făptura [*i.e.* creaţia] aşteaptă cu nerăbdare descoperirea fiilor lui Dumnezeu", scrie sfântul Pavel. „Căci făptura [*i.e.* creaţia] a fost supusă deşertăciunii [...], cu nădejde, pentru

[22] Robertson, *The Acts and Decrees of the Synod of Jerusalem*, p. 122.

[23] Citat în Vladimir Lossky, *Orthodox Theology*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, N.Y., 1989, p. 70. În româneşte, Vladimir Lossky, *Introducere în teologia ortodoxă*, Editura Sofia, Cluj, 2006, n.e.

că şi făptura însăşi se va izbăvi din robia stricăciunii, ca să fie părtaşă la libertatea măririi fiilor lui Dumnezeu." (Romani 8:19-21). Şi această legătură antropo-cosmică se stabileşte odată ce se ajunge la imaginea umană, care este prototipul lui Dumnezeu."[24] Cu alte cuvinte, universul poate fi ceea ce a fost intenţionat să fie doar dacă umanitatea este ceea ce a fost intenţionată să fie. Şi aceasta, la rândul ei, depinde de comuniunea continuă cu prototipul divin.

Care este acest scop intenţional al lui Dumnezeu pentru umanitate? Scriptura ne învaţă că Dumnezeu a creat omul după chipul şi asemănarea lui (Geneza 1:26-27).[25] În teologia ortodoxă, termenii „chip" şi „asemănare" sunt consideraţi a fi distincţi, iar această distincţie ne furnizează un element important al contextului în care este dezvoltată soteriologia. Chipul lui Dumnezeu este cel care reflectă natura lui Dumnezeu în om. Este vorba despre ceea ce au toţi oamenii în comun şi despre ceea ce constituie existenţa umană, care presupune prototipul divin.

Au existat multe sugestii cu privire la natura exactă a chipului, cum ar fi intelectul unui om, capacitatea sa de reproducere şi liberul său arbitru.[26] Această chip reprezintă, scrie profesorul de teologie Georgios Mantzaridis, „proprietatea comună a oamenilor".[27] Prin urmare, fără acest chip, omul nu poate fi considerat uman.

---

[24] *Ibidem*, p. 71.

[25] Keil & Delitzsch, de exemplu, afirmă: "Comentatorii moderni au observat corect că nu există nicio bază pentru distincţia făcută de greci şi, după ei, de mulţi părinţi latini ai bisericii între *eikön (imago)* şi *homoiösis (similitudino)*, primul trebuind să reprezinte aspectul fizic al asemănării cu Dumnezeu, iar ultimul aspectul etic; dar, dimpotrivă, teologii luterani au avut dreptate când au afirmat că cei doi termeni sunt sinonimi şi sunt combinaţi doar pentru a aduce mai multă intensitate ideii" (*Biblical Commentary on the Old Testament*, vol. 1, *The Pentateuch*, Eerdmans, Grand Rapids, Mi., 1956, p. 63). Ei merg mai departe şi compară această pereche de termeni cu anumite perechi germane de termeni, cum ar fi *Bild* şi *Abbild*, *Umriss* şi *Abriss*. Voi face două observaţii. În primul rând, distincţia dintre fizic şi etic pe care o văd ei la sfinţii părinţi este incorectă. În al doilea rând, chiar dacă termenii sunt similari, există diferenţe subtile chiar şi în perechile germane de termeni, care se traduc prin „asemănare" şi „copie", respectiv „cuprins" şi „schiţă".

[26] Vezi Georgios I. Mantzaridis, *The Deification of Man*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, N.Y., 1984, p. 16.

[27] *Ibid*, p. 21.

Chipul este un termen static şi „semnifică un statut realizat, care în prezent constituie punctul de pornire în obţinerea «asemănării»".[28] *Asemănarea*, în schimb, este un termen dinamic care sugerează un potenţial. „Din momentul creaţiei, scrie Mantzaridis, omul se străduieşte să se apropie de arhetipul său, Dumnezeu, şi să fie îndumnezeit. Această mişcare a omului de la «chip» la arhetip este de obicei exprimată de părinţi prin expresia din Scriptură «după asemănarea lui»".[29]

Stă la îndemâna noastră să ajungem şi noi „după asemănarea lui"; acest lucru poate fi obţinut în conformitate cu propria noastră activitate. Mantzaridis observă că „asemănarea cu Dumnezeu, chiar dacă constituie scopul existenţei umane, nu este impusă asupra omului, ci este lăsată la voinţa liberului său arbitru. Prin supunerea de bună voie faţă de voia lui Dumnezeu şi prin îndrumarea constantă a harului său, omul poate cultiva şi dezvolta darul «chipului», făcându-l o posesiune individuală, sigură şi dinamică şi prin aceasta ajungând să se asemene cu Dumnezeu."[30]

Prin urmare, această asemănare cu Dumnezeu reprezintă celălalt pol al axei soteriologice. Fiind de obicei exprimat prin termenul de îndumnezeire, este definit ca unirea sau comuniunea cu Dumnezeu care este atât de completă, încât se poate spune că omul este ca Dumnezeu. Adam nu a fost creat perfect într-un sens absolut. Dar a fost creat fără păcat şi în comuniune cu Dumnezeu – şi prin urmare având potenţialul de a atinge scopul pentru care a fost creat, şi anume îndumnezeirea. Omul, fiind creat, nu putea obţine, desigur, niciodată ceea ce Trinitatea necreată era prin natura ei. Dar prin harul lui Dumnezeu era posibil ca omul să crească întru asemănarea cu Dumnezeu.

Totuşi, potenţialul a fost irosit prin neascultare şi răzvrătire. Nu doar că omul şi-a pierdut potenţialul, dar propria lui natură era coruptă şi generaţie după generaţie s-a îndepărtat tot mai mult de Dumnezeu, sursa vieţii sale. Singura speranţă a restaurării era Dumnezeu. Era nevoie de

[28] *Idem, Ibid.*

[29] *Idem, Ibid.*

[30] *Ibid*, p. 22.

două lucruri: (1) natura umană trebuia vindecată de cădere şi eliberată de sub puterea morţii şi (2) voinţa umană pângărită avea nevoie de curăţare şi de iertare de mulţimea păcatelor sale. Ambele s-au obţinut prin întruparea, moartea şi învierea lui Cristos.

În loc să considere jertfa ca o încercare de a alina slava pângărită a lui Dumnezeu sau de a linişti mânia lui, jertfa ţinteşte rădăcina problemei, care este coruperea propriei naturi omeneşti şi rezultatul invariabil – moartea. Folosind însuşi blestemul morţii pentru a învinge ceea ce ţinea omenirea sub strânsoarea sa, Cristos ispăşeşte pentru păcatele noastre – dar nu prin oferirea unei plăţi pentru datoria umană faţă de Dumnezeu, ci prin asumarea consecinţelor păcatelor noastre, şi anume moartea. Astfel, el a şters zapisul cu poruncile lui, care stătea împotriva noastră şi ne era potrivnic, şi l-a nimicit, pironindu-l pe cruce (Coloseni 2:14). Declaraţia de vină care era pironită pe cruce la execuţia unui criminal conţinea în cazul Domnului Isus păcatele noastre şi nu ale lui. În mod clar, există o formă de ispăşire (anulare a păcatelor) implicată în ceea ce a făcut Cristos.[31] Dar este mult mai mult decât atât, pentru că nici moartea nu a putut rupe legătura divino-umană în Cristos şi drept rezultat, moartea sa „necoruptă"[32] a dat viaţă morţii însăşi."[33] Astfel, răscumpărarea obţinută de Cristos la cruce „nu a reprezentat doar iertarea păcatelor, sau împăcarea omului cu Dumnezeu".[34] A reprezentat biru-

[31] Există dezbateri serioase cu privire la înţelesul exact al familiei lexicale greceşti (*hilasmos*) căreia îi aparţin cuvintele ispăşire şi împăcare. S-a observat că folosirea termenilor greceşti în afara Scripturii implică o revărsare de mânie. Totuşi, unii au susţinut folosirea specific biblică (Septuaginta şi Noul Testament) care „denotă ispăşirea (anularea păcatelor) şi nu împăcarea (întoarcerea mâniei lui Dumnezeu de la noi)" (Walter A. Elwell (ed.), *Evangelical Dictionary of Theology*, Baker, Grand Rapids, Mi., 1984, p. 888).

[32] Cu alte cuvinte, chiar dacă sunt separate prin moarte, trupul şi sufletul rămân totuşi unite prin divinitatea Cuvântului, de care nimeni nu a fost îndepărtat. Acest lucru nu alterează caracterul ontologic al morţii, ci îi schimbă înţelesul. Aceasta a fost o moarte „necoruptă" şi prin urmare corupţia şi moartea au fost învinse prin ea şi astfel a început învierea. Însăşi moartea celui întrupat scoate la iveală învierea naturii umane" (Georges Florovsky, *Collected Works of Georges Florovsky*, vol. 3, *Creation and Redemption*, Nordland, Belmont, Mass., 1976, p. 136).

[33] Jordan Bajis, *Common Ground: An Introduction to Eastern Christianity for the American Christian*, Light & Life, Minneapolis, Min., 1996, p. 236.

[34] Florovsky, *op.cit*, p. 225.

inţa finală asupra păcatului şi a morţii, abolirea căderii şi a caracterului muritor al naturii umane.

Cum poate fi obţinută mântuirea? Acest lucru depinde, bineînţeles, de ceea ce înţelegem prin mântuire. Pentru majoritatea protestanţilor, mântuirea reprezintă schimbarea imediată în statutul unei persoane înainte de judecarea tuturor lucrurilor. Fără jertfa lui Cristos, rămânem într-o stare de nelegiuire. Când ne punem credinţa personală, individuală, în mâna salvatorului – adică atunci când credem că cerinţa dreptăţii lui Dumnezeu este îndeplinită de moartea lui Cristos – atunci toate păcatele sunt anulate şi statutul nostru este schimbat cu cel de îndreptăţit. Datorită unei abordări extrem de individualiste şi a unei perspective judiciare a mântuirii, o persoană nu poate decât să fie mântuită sau nemântuită. Nu poate exista niciun alt statut, niciun progres, nicio călătorie spirituală şi nicio pierdere a statutului.

Totuşi, Noul Testament vorbeşte limpede despre mântuire la timpul trecut, prezent şi viitor, indicând că este vorba despre un proces care are un început clar şi un scop bine definit.[35] Biserica Răsăriteană face distincţia între două aspecte ale mântuirii. Pe de o parte, este vindecarea naturii umane. Şi, în această privinţă, nu este nevoie de nimic din partea oamenilor, din moment ce a fost realizată deja de Cristos şi până vreme concretizarea sa la învierea de apoi îi va include pe toţi oamenii. Ca să folosim cuvintele părintelui Florovsky, „natura este vindecată şi restaurată cu o anumită constrângere, prin puterea măreaţă a harului invincibil şi omnipotent al lui Dumnezeu. Într-un fel, plinătatea este forţată în natura umană. Căci în Cristos, întreaga natură umană este complet şi pe deplin vindecată de neplinătate şi pieire"[36]

Pe de altă parte, este vorba despre vindecarea voinţei umane. În acest caz, vindecarea vine doar ca rezultat al unei întoarceri autentice la Dumnezeu printr-o viaţă de pocăinţă, credinţă şi dragoste. Florovsky face următoarea observaţie:

---

[35] E. M. Greene, *The Meaning of Salvation*, Westminster, Philadelphia, Pa., 1965.

[36] Florovsky, *Collected Works*, vol. 3, *Creation and Redemption*, p. 147.

> Voinţa omului nu poate fi vindecată în aceeaşi manieră invincibilă; căci întregul sens al vindecării voinţei stă în libera lui convertire. Doar prin acest efort spontan şi liber poate intra omul în noua viaţă veşnică revelată în Cristos Isus. O regenerare spirituală poate avea loc doar în condiţii de deplină libertate, într-o ascultare a dragostei, printr-o consacrare de sine şi o dedicare personală lui Dumnezeu.[37]

Aşadar am fost mântuiţi prin lucrarea lui Cristos în care intrăm prin credinţă şi pocăinţă, exprimată prin botez. Suntem mântuiţi pe măsură ce călătorim prin viaţă în pocăinţă şi ascultare. În această călătorie, biserica ne ajută prin sfintele taine, învăţătură şi comuniunea tuturor sfinţilor. Şi, în final, vom fi mântuiţi atunci când suntem pe deplin uniţi cu Dumnezeu şi atingem scopul final – îndumnezeirea.

Lipsa compatibilităţii

În cele din urmă, trebuie să subliniem faptul că există domenii de doctrină şi practică unde nu ne putem aştepta la compatibilitate. Dacă biserica a declarat în mod formal despre o anumită învăţătură că nu este ortodoxă, compatibilitatea poate avea loc doar sub forma dorinţei de abandon a învăţăturii false şi de acceptare a doctrinei corecte păstrate de Biserică. Orice alte discuţii devin inutile şi neproductive.[38]

O asemenea doctrină este cea a euharistiei. Patriarhul Ieremia al II-lea face nişte afirmaţii care resping în mod clar învăţăturile Confesiunii de la Augsburg: „după consacrare, pâinea este preschimbată de Duhul Sfânt în însuşi trupul lui Cristos, iar vinul în chiar sângele Său". Apoi, referindu-se la rolul preotului, el reafirmă că „fiind schimbat de *epiklesis* şi de harul Duhului atotputernic, izvorul sfinţirii, prin sfintele cereri şi cuvinte ale preotului, pâinea este însuşi trupul Domnului nostru, iar vinul însuşi sângele Domnului."[39]

---

[37] *Ibid*, p. 148.

[38] Chiar şi Patriarhul Ieremia al II-lea „s-a simţit obligat să pună capăt acestor deliberări care nu erau promiţătoare. El a sugerat o încheiere a interminabilelor dispute teologice, dar era pregătit să continue contactele prieteneşti" (Florovsky, *Collected Works*, vol. 2, *Christianity and Culture*, p. 154).

[39] Mastrantonis, *Augsburg and Constantinopole*, p. 55.

Nu există loc de discuţii în aceste afirmaţii şi nicio compatibilitate nu este posibilă în afara supunerii faţă de învăţăturile bisericii. Din perspectivă ortodoxă, orice interpretare a euharistiei aflată în contradicţie cu această învăţătură şi orice împărtăşanie care nu este administrată de un preot ortodox ordinat pur şi simplu nu este euharistie.[40]

CONCLUZIE

Punctul de vedere pe care l-am prezentat se referă la faptul că, dacă-l lăsăm pe Duhul Sfânt să ne călăuzească, este posibil să găsim – acceptând autoritatea Sfintelor Scripturi, interpretate cu ajutorul tradiţiei bisericii primare – că unele din învăţăturile evanghelice sunt compatibile cu învăţăturile Bisericii Ortodoxe. Îi mulţumesc lui Dumnezeu pentru o asemenea bază comună şi particip cu bucurie la orice discuţii care ne întăresc credinţa, ne clarifică convingerile şi aduc onoare Dumnezeului nostru. În acelaşi timp, trebuie să recunosc că există domenii în care doctrina şi practica evanghelică au fost respinse ca fiind ne-ortodoxe. În asemenea cazuri, mă supun învăţăturilor bisericii şi voi căuta să evit încurajarea unor dezbateri teologice fără rost.

[40] După cum s-a afirmat la Sinodul de la Ierusalim: „Mai mult decât atât, această taină a sfintei împărtăşanii nu poate fi practicată de nimeni altcineva decât de un preot ortodox, care şi-a primit preoţia de la un episcop ortodox canonic, potrivit cu învăţătura Bisericii Răsăritene" (Robertson, *The Acts and Decrees of the Synod of Jerusalem*, pp. 149-150).

RĂSPUNS LUI EDWARD ROMMEN

Bradley Nassif

Dintre toţi cunoscuţii mei care s-au convertit la ortodoxie de-a lungul anilor, părintele Edward Rommen, iese în evidenţă ca având cea mai mare credibilitate intelectuală. Cunoştinţele sale de teologie evanghelică sunt demne de încredere şi atent nuanţate, sensibilitatea lui culturală faţă de problemele hermeneutice este plină de înţelepciune, iar aptitudinile sale misiologice în ce priveşte punerea în context a Evangheliei rămân aproape neegalate în lumea ortodoxă contemporană (îl depăşesc chiar şi pe părintele Ioan Bria, respectatul misiolog ortodox român, aflat în strânsă legătură cu arhiepiscopul Anastasios Yannoulatos din Albania). Nu pot decât să sper că ierarhii ortodocşi vor fructifica la maxim talentele sale.

În eseul său, părintele Rommen ne furnizează o definiţie a compatibilităţii în funcţie de care putem măsura ariile noastre de înţelegere cu evanghelicii. Sunt de acord cu analiza referitoare la „Factorii care facilitează compatibilitatea", cu un singur amendament: Biserica Ortodoxă are încă de clarificat poziţia sa cu privire la textul şi la limitele canonului Vechiului Testament în scop doctrinar (textul evreiesc *versus* Septuaginta grecească).[41] Fără a face o separare rigidă între cele două, ar fi bine să privim textul în ebraică ca având autoritatea finală în ce priveşte doctrina, în timp ce rolul principal al Septuagintei rămâne cel din închinare şi devoţiune. Părintele John Meyendorff, unul dintre cei mai mari teologi ortodocşi ai secolului, pare să fi avut această abordare. Dacă o adoptăm şi noi, teologii ortodocşi şi cei evanghelici îşi vor deriva doctrinele din aceleaşi surse biblice.

Modul de abordare a secţiunii „Factori care fac compatibilitatea puţin probabilă" furnizează un rezumat folositor al diferenţelor cheie

[41] Vezi Harold Scanlin, "The Old Testament Canon in the Orthodox Churches", în *A New Perspective on Historical Theology: Essays in Memory of John Meyendorff*, Bradley Nassif (ed.), Eerdmans, Grand Rapids, Mi., 1996, pp. 300-312.

din categoriile conceptuale ce dau naştere ariilor de neînţelegere dintre ortodocşi şi evanghelici. Singurul meu regret este că abordarea sa este mai degrabă schematică decât substanţială, mai mult descriptivă decât analitică, mai degrabă o prefaţă, decât o analiză efectivă a problemelor teologice specifice care ne despart.

De asemenea, părintele Rommen, analizează excelent „Nivelurile de compatibilitate". Sugestia că noi gândim în termeni de „câteva tipuri sau niveluri de compatibilitate" face paşi înspre construirea unei punţi comune între comunităţile ortodoxă şi evanghelică. Am apreciat în mod deosebit afirmaţia potrivit căreia „folosirea comună a Scripturii şi a textelor creştine timpurii împreună cu un angajament faţă de autoritatea Scripturii facilitează într-adevăr compatibilitatea doctrinară". Doctrina îndreptăţirii prin credinţă facilitează şi ea compatibilitatea doctrinară, după cum am afirmat atât eu, cât şi părintele Rommen în diferite moduri în eseurile noastre. Modul de abordare a importanţei expresiilor biblice „după chipul lui Dumnezeu" şi „după asemănarea lui Dumnezeu" este în mare parte fidel tradiţiei patristice greceşti, dar pare a fi o interpretare forţată a relatării din Geneza. Nu trebuie să fim de acord cu fiecare punct al doctrinei părinţilor bisericii primare pentru a fi credincioşi viziunii bisericii cu privire la adevăr, din moment ce au existat o varietate de opinii privitoare la diverse aspecte teologice diferite. La fel ca părinţii bisericii înşişi, astăzi şi noi putem şi ar trebui să fim deschişi la noi perspective în lingvistică şi în mijloacele retorice ebraice, dar nu trebuie să ne simţim obligaţi să repetăm toate aspectele antropologiei teologice a părinţilor bisericii.

Nu sunt de acord nici cu respingerea interpretării morţii lui Cristos ca fiind o jertfă în locul nostru, menită să potolească mânia lui Dumnezeu. Pare să repete pur şi simplu perspectiva altor teologi ortodocşi, fără a le critica validitatea în lumina datelor biblice şi patristice. De asemenea, afirmaţia lui că „Noul Testament vorbeşte clar despre mântuire la timpul trecut, prezent şi viitor" este susţinută atât de teologi ortodocşi, cât şi evanghelici şi serveşte de fapt ca o punte de legătură în soteriologie

şi nu ca o problemă ce produce dezbinare, dacă legăturile dintre aceşti termeni sunt făcute cum trebuie şi explicate.

În secţiunea intitulată „Lipsa compatibilităţii", părintele Rommen ilustrează cât de incompatibili sunt ortodocşii şi evanghelicii prin concentrarea asupra prezenţei lui Cristos în euharistie. El ajunge la concluzia că, dacă nu suntem de acord cu respingerea Confesiunii de la Augsburg din partea patriarhului Ieremia al II-lea, compatibilitatea nu este posibilă „în afara supunerii faţă de învăţăturile bisericii" şi că „orice împărtăşanie care nu este administrată de un preot ortodox ordinat pur şi simplu nu este o euharistie". Ca să fim clari, prezenţa lui Cristos în euharistie este o realitate ce nu poate fi negată de Biserica Ortodoxă. Dar s-au făcut multe progrese în ce priveşte semnificaţia euharistiei în dialogurile ecumenice recente dintre teologii ortodocşi şi luterani în negocierile lor oficiale. Se ştie că perspectiva rigidă a părintelui Rommen a fost respinsă de teologi susţinuţi de biserică în dialogurile mai recente între ortodocşi şi romano-catolici, unde preoţii de ambele părţi au recunoscut reciproc că celebrează o euharistie legitimă. Nu pot intra în toate detaliile şi nuanţele legate de acest dialog, dar trebuie să fac referire la ele ca la un indicator al faptului că cel puţin uşa este deschisă pentru discuţii cu privire la validitatea ministerială a pastorilor evanghelici.

Ar trebui să spun în încheiere că un simplu apel la autoritatea bisericii nu va fi de foarte mult ajutor nici ortodocşilor, şi nici evanghelicilor. Acesta nu ar face altceva decât să scoată în evidenţă problema mai largă, la care părintele Rommen nu a făcut referire, şi anume: Cum putem interpreta interpretările bisericii? Mai exact, putem fi siguri de interpretările bisericii mai mult decât de alte noastre? Eu cred într-adevăr că putem, dar, dacă nu explicăm acest lucru, putem lăsa uşor impresia că a fi ortodox înseamnă a fi lipsit de minte, şi nu cred că aceasta a fost intenţia părintelui Rommen. Dimpotrivă, eseul său a fost foarte bine gândit, încât nu mi s-a părut necesar să subliniez nenumăratele puncte constructive care cuprind majoritatea analizei sale edificatoare.

RĂSPUNS LUI EDWARD ROMMEN

MICHAEL HORTON

În ciuda suspiciunii pe care o au pe bună dreptate unii evanghelici cu privire la ecumenismul modern în general, exemple concrete de dialog, ca şi acesta, duc la o evaluare mai folositoare. Acest volum este cu siguranţă un exemplu în acest sens. Când partenerii care iau parte la discuţie nu sunt dispuşi să-şi supună particularităţile lor specifice unui consens indiscutabil, ceea ce se întâmplă este nu doar că ceilalţi devin mai bine informaţi, ci, deseori, descoperă că există un grad de acord mai mare decât par să fi sugerat relatările de mâna a doua. Eseul părintelui Rommen m-a forţat să văd mai clar punctele noastre comun, dar şi cele de controversă.

De remarcat este că autorul susţine o autoritate comună a textelor biblice şi îndrumarea Duhului Sfânt. Indiscutabil, ortodoxia priveşte Tradiţia ca fiind într-o anumită măsură suplimentară Scripturii: „Presupunerea de bază aici este că nu tot ce au spus şi au făcut apostolii şi Domnul Isus apare în canonul scris (Ioan 21:25). În 2 Tesaloniceni 2:15, Sf. Pavel îi îndeamnă pe credincioşi să păstreze atât testul scris, cât şi tradiţiile orale". Şi totuşi,

> Aceasta nu înseamnă că Scriptura este oarecum supusă tradiţiei. Dacă există vreo discrepanţă evidentă între tradiţie şi Scriptură, Scriptura este autoritatea finală... Astfel, tradiţia este văzută ca un context istoric mai larg în care a fost dată Scriptura. Privită în acest fel, tradiţia nu are autoritatea Scripturii, dar poate fi folosită ca ajutor în interpretare şi ca sursă de instrucţie în probleme care nu sunt tratate în mod explicit de Scripturi.

Bănuiesc că vom descoperi în curând importanţa diferenţelor dintre exegeza noastră asupra textelor din Ioan 21 şi 2 Tesaloniceni 2. De exemplu, nu se subînţelege în mod necesar că, deoarece Isus şi apostolii au spus şi au făcut multe lucruri care nu sunt menţionate în Scriptură, există menţiuni ale acestor fapte şi afirmaţii care aşteaptă să fie cercetate

din punct de vedere istoric. Nici nu se subînţelege neapărat că asemenea presupuse menţiuni sunt necesare pentru sănătatea bisericii. Ceea ce vrea să spună textul din Ioan 21:25, de exemplu, pare să fie că, deşi ar putea fi umplute volume întregi, acest lucru nu este necesar; criteriile de selecţie ale evanghelistului au fost împlinite. Avem tot ceea ce este necesar pentru mântuirea noastră şi restaurarea în Cristos. Cu toate acestea, nu există nimic în principiu care ar putea fi respins de teologia reformată în ce priveşte caracterizarea pe care o face autorul cu privire la relaţia dintre Tradiţie şi Scriptură în afirmaţia sale de clarificare.

Împărtăşim de asemenea şi lucrarea Duhului Sfânt cu poporul său, chiar dacă, strict vorbind, protestanţii se numără probabil printre cei priviţi ca *extra ecclesiam*. Părintele Rommen menţionează tradiţia sfinţeniei pietiste ca exemplu al unei tradiţii protestante care are afinităţi cu accentul ortodox pe creşterea în sfinţenie, deşi ar fi putut include, măcar în parte, şi o recunoaştere a înaltei pneumatologii a gândirii reformate. Profesorul B. B. Warfield, de la Seminarul Princeton, l-a caracterizat pe Calvin, pe drept cuvânt, ca fiind „teologul Duhului Sfânt". Chiar dacă aceste paralele şi altele, pe care le vom explora mai jos, sunt foarte cunoscute în cercurile reformate şi de „studii calviniste", în afara acestor cercuri pare să se vehiculeze impresia că aceste studii sunt un intelectualism sec şi o abordare exclusiv juridică. Dar mai multe despre acest subiect în cele ce urmează.

De partea negativă, potrivit părintelui Rommen, teologia evanghelică şi reformată participă la problemele mai largi ale contrastării paradigmelor estice-vestice care separă de asemenea ortodoxia de romano-catolicism. Estul îşi conceptualizează credinţa şi practica în termenii relaţiei, ai persoanelor şi ai unităţii dintre realitate şi simbol, în timp ce Vestul este în general preocupat de construcţii logice, de natură şi de opoziţia dintre simbol şi realitate. Pentru occidentali, potrivit ortodocşilor, simbolul şi realitatea reprezintă ceea ce este „neadevărat" în contrast cu ceea ce este „adevărat". Din nou, mai multe în cele ce urmează.

Nu există doar paradigme conceptuale divergente; există şi accente divergente care le urmează: „viaţa nouă" şi „îndreptăţirea legală";

persoana lui Dumnezeu şi natura lui Dumnezeu; şi rolul icoanelor. Mai mult, există convingeri personale divergente şi, încă şi mai important, diferenţe cu privire la învăţături specifice bisericii. Cu privire la icoane, de exemplu, părintele Rommen susţine: „Imaginile creştine au fost folosite încă de la începuturile bisericii" şi ele îşi găsesc baza în întruparea însăşi. „Dumnezeu însuşi s-a dat pe sine ca o icoană în Cristos şi, prin urmare, cel puţin în principiu, a permis folosirea unor asemenea imagini". Deşi concluzia poate fi validă din punct e vedere logic, ea nu decurge cu necesitate din această premisă. Protestanţii evanghelici au subliniat atât argumentele de natură *istorică* (faptul că icoanele şi imaginile au fost condamnate de tradiţiile timpurii ale bisericii până când iconodulii au triumfat în secolul al VIII-lea), cât şi argumente de natură *teologică*.

Teologia reformată, cel puţin, a apelat la tradiţia întrupării din motive opuse concluziei de mai sus. De-a lungul istoriei Israelului, a existat pericolul de a te închina semnelor date de Dumnezeu (şarpele de aramă), ba chiar de a crea un „punct de contact" cu Dumnezeu (viţelul de aur). Este imposibil să te închini înaintea adevăratului Dumnezeu (prima poruncă) dacă te închini lui potrivit propriei imaginaţii (cea de-a doua poruncă). Toate interdicţiile Vechiului Testament împotriva idolatriei aveau scopul de a-i feri pe oameni de prevenirea întrupării, de încrederea în semne, în loc de realitatea pe care o reprezentau acestea. „Când a venit împlinirea vremii", citim în Galateni 4:4, Dumnezeu a trimis pe Fiul său ca icoană (*eikōn*) a lui Dumnezeu. În el şi numai în el, semnul şi realitatea reprezentată devin una. Doar el reprezintă prezenţa univocă, chiar dacă paradoxală, în trup a lui Dumnezeu. Prin urmare, reformaţii sunt preocupaţi de faptul că anumite abordări ortodoxe ale acestei întrebări – şi anumite aspecte ale liturghiei care le urmează îndeaproape – reflectă o escatologie sub-realizată, trăind în tipuri şi umbre, deşi Realitatea a venit. Conversaţiile noastre ecumenice ar putea fi îmbogăţite de o expunere comună a cărţii Evrei.

Autorul se referă la circumstanţele legate de patriarhul Lukaris din secolul al XVI-lea, care, deoarece a acceptat calvinismul, a fost

imediat repudiat de patriarhul Dositeu la Sinodul de la Ierusalim (1672).[42] Sinodul a condamnat doctrina predestinării ca fiind susţinută nu doar de Calvin, ci şi de o serie de părinţi ai bisericii (din Răsărit şi din Apus), cel mai notabil fiind Augustin, dar şi Toma d'Aquino, Grigore de Rimini, arhiepiscopul Bradwardine şi Luther. Afirmaţia făcută de acel sinod, citat de părintele Rommen, reprezintă perspectiva lui Calvin în termeni pe care nici acesta, nici dogmaticienii reformaţi care l-au succedat nu i-ar recunoaşte – şi, de fapt, era o perspectivă pe care au respins-o în repetate rânduri. Poziţia ortodoxă care a urmat a fost, conform autorului, alegerea electivă (alegerea bazată pe cooperarea mai dinainte cunoscută). Din acest motiv, spune el, „posibilitatea compatibilităţii este foarte limitată". Am putea sublinia, spre delectarea unora şi întristarea altora (inclusiv a mea), că este posibil ca acest lucru să nu constituie o ameninţare reală a compatibilităţii pentru majoritatea evanghelicilor.

În final, părintele Rommen aduce argumentul antichităţii: „Biserica Ortodoxă crede că, deoarece a păstrat în unitate, cu credincioşie, învăţăturile Scripturii şi tradiţia apostolică timp de aproape două milenii, este cea care se apropie cel mai mult de ceea ce a dorit Cristos să exprime; ea este biserica." Pentru mulţi, inclusiv pentru o serie de evanghelici care s-au alăturat ortodoxiei, susţinerea continuităţii neîntrerupte este atrăgătoare. Evanghelicii influenţaţi de abordări restauraţioniste ale istoriei bisericii („întoarcerea la situaţia din Faptele Apostolilor") şi deziluzionaţi de trezirile spirituale sectare au găsit convingător acest argument. Iată o biserică în care nimic nu este nou; nimic nu s-a schimbat. Autorul îl citează pe Sf. Simion din Tesalonic: „Ne închinăm exact la fel ca Cristos însuşi, ca apostolii şi ca părinţii bisericii". Am putea contesta această afirmaţie pe mai multe fronturi, dar ne-am îndepărta prea mult de întrebările esenţiale. Se pare că, cel puţin pentru unii dintre noi, această afirmaţie nu este suficientă pentru a justifica diferenţele semnificative dintre practica antică şi inovaţiile bizantine şi îmbrăţişează o eclesiologie nerealistă.

[42] George A. Hadjiantonion, *Protestant Patriarh: The Life of Cyril Lukaris (1572-1638), Patriarh of Constantinople*, John Knox, Richmond, Va., 1961.

Părintele Rommen oferă o schemă utilă pentru analizarea mai consistentă a convergenţelor şi divergenţelor. Cu privire la convergenţe, el face apel la conversaţiile constructive din secolul al XVI-lea dintre luterani şi patriarhul Ieremia al II-lea. În ce priveşte obiectivele Reformei, autorul dovedeşte o mai mare competenţă decât se întâmplă de obicei, chiar în rândul unor interpreţi evanghelici. Convergenţa a fost posibilă pe alocuri în secolul al XVI-lea, spune el, „fără îndoială, [datorită] faptului că reformatorii nu aveau nicio intenţie de a face inovaţii în doctrină". Luther şi Calvin au reprezentat înţelegerea pe larg dintre reformaţii magisteriali – împotriva anabaptiştilor – cu privire la catolicitatea doctrinei. Romano-catolicii au fost cei care au cedat în faţa inovaţiei. În mod repetat, Luther şi Calvin insistă că scopul liturghiilor lor este de a readuce închinarea la practica ei străveche, purificând-o de acumulările medievale.

Piatra de încercare a acestor discuţii a fost însă – şi rămâne – doctrina îndreptăţirii. Această doctrină este „un element vital al perspectivei ortodoxe asupra mântuirii". Se întâmplă însă ca ortodocşii şi protestanţii evanghelici să susţină două perspective diferite: „Şi prin credinţă înţelegem noţiunea corectă cu privire la Dumnezeu şi la lucrurile divine, care este în noi şi care, lucrând prin dragoste, adică prin [respectarea] poruncilor divine, ne îndreptăţeşte cu Cristos" (citat de la Sinodul de la Ierusalim). Nu există mântuire fără credinţă şi har, dar acestea nu sunt suficiente, potrivit ortodoxiei. Mai mult, în definiţia de mai sus, credinţa este redusă la învoire (*assensus*), la fel ca în teologia romano-catolică, care presupune adăugarea unor elemente animate (mai exact dragostea) pentru a obţine îndreptăţirea. Teologia evanghelică, susţin ortodocşii, este prea „limitată de conceptele de păcat şi răscumpărare (Romani 3-6)", lăsând în afară creaţia şi îndumnezeirea. „Astfel, se poate spune că doctrina evanghelică este o sub-categorie a soteriologiei ortodoxe".

Indiferent de meritele fiecărei variante, părintele Rommen este inconsecvent în susţinerea punctului său de vedere. Dacă ortodoxia neagă, conform definiţiei de mai sus, doctrina evanghelică a îndreptăţirii

(adică numai prin har, numai prin credinţă, numai datorită lui Cristos), aceasta din urmă ar putea cu greu reprezenta o subcategorie a credinţei ortodoxe. După el, nu este vorba de faptul că evanghelicii reduc întreaga soteriologie la îndreptăţire, ci că pur şi simplu creştinismul evanghelic înţelege fundamental greşit soteriologia). Acesta este un aspect important dacă vrem să abordăm într-adevăr diferenţele noastre esenţiale.

Părintele Rommen oferă o descriere bună a doctrinei răsăritene cu privire la *theosis* („îndumnezeire"). În cursurile mele de patristică consider că este important să precizez faptul că părinţii răsăriteni ai bisericii, cum ar fi părinţii capadocieni, nu trebuie interpretaţi ca învăţând ceea ce creştinii occidentali înţeleg de obicei prin respectiva terminologie. După cum voi susţine mai jos, eu privesc accentul pe recapitularea şi restaurarea tuturor lucrurilor în Cristos ca fiind necesar, dar de multe ori greşit înţeles şi subevaluat, ca un aspect al escatologiei apostolului Pavel. Însă găsim această latură a gândirii biblice deja dezvoltată la Martin Bucer, Jean Calvin, teologia federală a lui Johannes Cocceius, Abraham Kuyper şi Herman Bavinck. Cercetările mai recente din teologia biblică (Geerhardus Vos, Herman Ridderbos, Richard Gaffin, Meredith Kline şi alţii) au subliniat şi ei acest aspect. În plus, cred că tradiţia reformată ar corespunde mai degrabă unei poziţii care purifică teologia vestică de o paradigmă ontologică orientată pe natură, şi nu pe persoană. Cercetarea istorico-teologică ar trebui să încurajeze o explorare rodnică a acestei relaţii.

Dar ceea ce mi se pare problematic în analiza părintelui Rommen este aparenta suspiciune cu privire la ceea ce domnia sa numeşte o obsesie prea „vestică" pentru vină şi har, implicând o abordare juridică exagerată a îndreptăţirii. După cădere, scrie părintele Rommen,

> Era nevoie de două lucruri: (1) natura umană trebuia vindecată de cădere şi eliberată de sub puterea morţii şi (2) voinţa umană pângărită avea nevoie de curăţare şi de iertare de mulţimea păcatelor sale [...]
> În loc să considere jertfa ca o încercare de a alina slava pângărită a lui Dumnezeu sau de a linişti mânia lui, jertfa ţinteşte rădăcina problemei, care este coruperea

propriei naturi omeneşti şi rezultatul invariabil – moartea. Folosind blestemul morţii pentru a învinge ceea ce ţinea umanitatea sub strânsoarea sa, Cristos ispăşeşte pentru păcatele noastre – dar nu prin oferirea unei plăţi pentru datoria umană faţă de Dumnezeu, ci prin asumarea consecinţelor păcatelor noastre, şi anume moartea. Astfel, el a şters zapisul cu poruncile lui, care stătea împotriva noastră şi ne era potrivnic, şi l-a nimicit, pironindu-l pe cruce (Coloseni 2:14). Declaraţia de vină care era pironită pe cruce la execuţia unui criminal conţinea în cazul Domnului Isus păcatele noastre şi nu ale lui. În mod clar, există o formă de ispăşire (anulare a păcatelor) implicată în ceea ce a făcut Cristos. Dar este mult mai mult decât atât, pentru că nici moartea nu a putut rupe legătura divino-umană în Cristos...

Nu doar ispăşirea, ci şi biruinţa. Din nou, consider că diferenţele dintre noi sunt mai complicate decât aceste simple accente. Teologia evanghelică nu neglijează aspectul relaţional; şi nici nu a subevaluat tema sfinţirii. Teologia reformată, cel puţin, are o foarte înaltă doctrină despre creaţie şi despre restaurarea lumii create, nu încercarea de a scăpa de ea, chiar dacă pietismul, trezirile spirituale şi concepţia milenistă s-au retras de pe această poziţie a restaurării creaţiei.

Tema *Christus Victor* nu este absentă în dogmatica reformată şi luterană, dar victoria lui Cristos este conturată în moduri diferite de interpreţii ortodocşi şi cei protestanţi. În ce-i priveşte pe protestanţi, pasajul scris de apostolul Pavel la care se referă părintele Rommen arată cu claritate că anularea datoriei noastre constituie baza de pe care se anunţă biruinţa lui Cristos asupra lumii, a firii şi a diavolului. Nouă ni se pare chiar opus înţelesului natural al acestui text să considerăm că Cristos „ispăşeşte pentru păcatele noastre – dar nu prin oferirea unei plăţi pentru datoria umană faţă de Dumnezeu, ci prin asumarea consecinţelor păcatelor noastre, şi anume moartea". La urma urmei, apostolul Pavel se referă foarte clar la „zapisul" anulat. Acesta este un exemplu de reducţionism care pare să caracterizeze aspectele acestei prezentări. Teologia reformată nu reduce mântuirea – nici chiar ispăşirea – la o chestiune legală. Totuşi, ea susţine, fără îndoială, faptul că aspectul legal este esenţial, ba chiar central

pentru ispăşire. Ortodocşii nu încorporează, după cum susţine părintele Rommen, perspectiva evanghelică într-o relatare mai echilibrată, ci o resping în întregime. Dacă suntem de acord cu faptul că perspectiva evanghelică încorporează aspectul legal şi pe cel relaţional – jertfa în locul nostru şi biruinţa asupra puterilor – se va vedea că perspectiva evanghelică are succes tocmai acolo unde cea ortodoxă eşuează.

Eseul părintelui Rommen merge mai departe la însuşirea lucrării de mântuire a lui Cristos. Reflectând o serie de opinii din sânul evanghelismului contemporan, dar şi dincolo de el, Rommen susţine că perspectiva protestantă este individualistă şi legală. Astfel, „Nu poate exista niciun alt statut, niciun progres, nicio călătorie spirituală şi nicio pierdere a statutului. Totuşi, Noul Testament vorbeşte limpede despre mântuire la timpul trecut, prezent şi viitor, indicând că este vorba despre un proces care are un început clar şi un scop bine definit". Fără nici o îndoială, este adevărat că multe relatări evanghelice cu privire la aplicarea răscumpărării sunt individualiste, punând totul pe seama *ordo salutis* (naşterea din nou individuală, îndreptăţirea, sfinţirea, glorificarea), fără să se gândească prea serios la proporţiile cosmice ale planului de răscumpărare al lui Dumnezeu (*historia salutis*).

Această caracteristică a fost provocată în rândul protestanţilor evanghelici în primul rând de teologii reformaţi. Cu toţii am auzit răspunsul lui Luther la întrebarea ce am face dacă am şti că Cristos se întoarce mâine: „Aş planta un copac", a răspuns el. Calvin l-a provocat pe cardinalul Sodoleto, pentru că a limitat religia la încercarea individuală de a-şi obţine propria mântuire, neglijând între timp lumea.[43] Abraham Kuyper şi B. B. Warfield reflectă un accent răsunător pe restaurarea tuturor lucrurilor în Cristos şi subliniază faptul că, în timp ce teologia romano-catolică are tendinţa de a pune în contrast natura şi harul, teologia reformată susţine acel har care restaurează natura. Bănuiesc că există o convergenţă mult mai mare cu privire la acest aspect al soteriologiei biblice decât consideră ortodocşii.

[43] John Calvin & Jacopo Sodoleto, *A Reformation Debate*, John C. Olin (ed.), Bakes, Grand Rapids, Mi., 1966, p. 58.

Părintele Rommen explică mai departe că teologia ortodoxă distinge două stadii în aplicarea răscumpărării: vindecarea naturii şi vindecarea voinţei. Din nou, chiar dacă nu avem de obiectat cu privire la vestea bună care se referă la vindecare, dar şi la ispăşire şi îndreptăţire, nu este reducţionist din partea ortodocşilor să considere vindecarea doar ca o metaforă a mântuirii? Prin aceasta, nu face ortodoxia tocmai ceea ce acuză teologia evanghelică că ar face, şi anume excluderea altor aspecte importante? Dacă totul este redus la vindecare, nu există niciun spaţiu conceptual pentru metaforele juridice, economice şi de altă natură cu privire la acţiunea lui Dumnezeu în Cristos, prin Duhul său. Mai mult decât atât, după cum arată explicaţiile părintelui Rommen, ortodoxia afirmă vindecarea naturii doar prin har, în timp ce vindecarea voinţei umane, pentru a avea succes, presupune cooperarea noastră. De fapt, „voinţa omului nu poate fi vindecată în aceeaşi manieră invincibilă; pentru că întregul sens al vindecării voinţei stă în libera ei convertire. Doar prin acest efort spontan şi liber poate intra omul în noua viaţă veşnică revelată în Cristos Isus".

În concluzie, părintele Rommen se reîntoarce la categoria „Absenţa compatibilităţii" – euharistia. Chiar dacă este posibilă compatibilitatea în domenii unde există o suprapunere, cu privire la acest aspect ni se spune că trebuie pur şi simplu să ne supunem. Dacă protestanţii nu se supun perspectivei Bisericii Ortodoxe cu privire la euharistie, care include primirea sacramentului doar de la preoţii ortodocşi, conversaţia pare să fi ajuns la o concluzie clară: „Dintr-o perspectivă ortodoxă, orice interpretare a euharistiei care este în contradicţie cu această învăţătură şi orice practică a euharistiei care nu este administrată de un preot ortodox ordinat nu este o euharistie autentică".

Ce ar trebui să înţelegem din această afirmaţie atunci când încercăm să tragem o concluzie în urma reacţiei la contribuţia edificatoare a părintelui Rommen? În primul rând, cred că are dreptate când schematizează discuţia în termeni de compatibilitate deplină, compatibilitate parţială şi, respectiv, incompatibilitate. Această abordare este mai folositoare decât urmărirea abordării cultural-lingvistice a profesorului

de istorie a teologiei George Lindbeck, în care doctrinele sunt tratate ca nişte reguli gramaticale care apar în anumite contexte, dar nu în toate. Nu sunt de acord cu schema părintelui Rommen în caracterizarea referitoare la ce doctrine duc încotro. De exemplu, eu aş plasa doctrina evanghelică a îndreptăţirii în locul în care plasează el doctrina ortodoxă a euharistiei. Dintr-o varietate de motive care nu pot fi menţionate aici, sunt pe deplin convins că există o mare suprapunere între perspectiva ortodoxă şi cea calvinistă cu privire la cina Domnului. Ba mai mult, chiar şi cu privire la natura relaţiei dintre semne şi realitatea pe care o semnifică, Calvin pare mai degrabă ortodox şi mai puţin augustinian decât Zwingli, de exemplu. Dacă teologia vestică este încăpăţânată în opoziţia dintre *signum* şi *res significata*, acest lucru se datorează probabil mai mult platonismului, decât oricărei explicaţii Răsărit *versus* Apus. (Platonismul nu este un virus specific Occidentului). Chiar dacă respingea orice identificare univocă între semn şi ceea ce reprezenta acesta sau între consubstanţialitatea semnului şi ceea ce reprezenta acesta în elementele pământeşti, Calvin şi confesiunile reformate au dezvoltat o relatare deplin escatologică şi pneumatologică a uniunii dintre semn şi realitate.

Ce primeşte credinciosul prin sfânta împărtăşanie? Calvin este atât de departe de reducerea mântuirii la o problemă pur legală şi individuală spre deosebire de una relaţională şi corporativă, încât scrie că Dumnezeu ne-a pus la îndemână atât botezul, cât şi cina fiindcă e un Tată bun:

> La fel cum prin botez, Dumnezeu ne regenerează, ne introduce în societatea bisericii lui şi ne face ai lui prin adopţie, la fel susţinem că el îşi asumă funcţia de cap de familie providenţial, care se îngrijeşte de familia lui, dăruind hrana de care avem nevoie ca să rămânem în viaţa la care ne-a chemat prin Cuvântul său... Prin urmare, suntem îndemnaţi să mâncăm din trupul său care s-a dat pentru mântuirea noastră.[44]

[44] John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, John T. McNeill (ed.), trad. Ford Lewis Battles, Westminster, Philadelphia, Pa., 1960, 4.17.1., pp. 1360-1361.

El adaugă:

> Prin urmare, el şi-a dat trupul o dată pentru totdeauna pentru a deveni pâine când s-a dat pe sine să fie răstignit pentru răscumpărarea lumii; în fiecare zi, el ne dă această pâine când ne-o oferă spre împărtăşanie, prin cuvântului Evangheliei, deoarece a fost crucificat, când sigilează această dăruire a propriului trup prin misterul sacru al cinei Domnului şi când îndeplineşte în interior ceea ce a desemnat în exterior.[45]

Aici, Calvin respinge deschis perspectiva lui Zwingli, care separă semnul de realitate. Prin lucrarea misterioasă a Duhului Sfânt, care ne poate uni cu trupul lui Cristos în ceruri, credincioşii nu primesc cu nimic mai puţin decât trupul răstignit şi sângele Mântuitorului. În timp ce Zwingli raţionalizează taina, Calvin exclamă: „Prin urmare, nu ne mai rămâne nimic decât să ne plecăm în faţa acestui mister, pe care nici mintea nu poate să-l înţeleagă, nici limba să-l exprime."[46]

Mărturisirea de Credinţă Belgiană reflectă aceeaşi veneraţie în Articolul 35:

> Nu încape nici o îndoială că Isus Cristos ne-a recomandat sacramentele cu un scop bine definit; într-adevăr, el înfăptuieşte în viaţa noastră tot ce reprezintă aceste semne sacre, şi o face de o manieră care depăşeşte înţelegerea noastră şi ne este la fel de tainică şi inexplicabilă ca lucrarea Duhului lui Dumnezeu. Cu toate acestea, noi nu ne înşelăm zicând că ceea ce se mănâncă este propriul şi naturalul trup al lui Cristos, iar ceea ce se bea este propriul său sânge, dar modul în care noi le mâncăm este nu cu gura, ci cu duhul prin credinţă.[47]

După care Articolul 35 continuă: „Sfintele taine şi ceea ce semnifică ele reprezintă un tot." Indiferent dacă ceilalţi erau sau nu de acord, Calvin şi succesorii acestuia şi-au susţinut cazul derivat din logica Sinodului de la Calcedon şi realitatea integrităţii distincte şi a unirii pe deplin ipostatice a celor două naturi.

---

[45] *Ibid.*, 4.17.5., p. 1364.

[46] *Ibid.*, 4.17.7., p. 1367.

[47] Vezi www.lutheran.ro/iratok/belgica_ro.htlm, n.e.

Pentru Calvin şi reformaţi, sfinţirea pâinii şi a vinului, precum şi *sursum corda* a devenit momentul liturgic în care credincioşii sunt atraşi de semne la realitatea unirii lor prin sfintele taine, pe măsură ce participă în Cristos, în ceruri, prin credinţa primită prin Duhul Sfânt. Teologul veteran calvinist B. A. Gerrish scrie că, deşi Calvin a respins perspectiva lui Zwingli ca fiind „profană", evanghelicii resping de obicei perspectiva reformatorului ca fiind „mistică" şi „prea realistă". Gerrish face următoarea observaţie:

> A devenit o obişnuinţă să se facă o distincţie clară între pietatea „evanghelică" şi cea „sacramentală". Această distincţie nu-şi găseşte suportul la Calvin, pentru care taina cinei Domnului atesta comuniunea cu trupul şi sângele lui Cristos, cum reiese desluşit din Evanghelie – prin cuvântul proclamat, dar şi vizibil.[48]

Willem Balke, autorul cărţii *Calvin and the Anabaptist Radicals*, exprimă perspectiva lui Calvin: „Elementul constituit pentru alocarea mântuirii şi a sacramentelor este semnificativ în el însuşi. Este, de asemenea, un mijloc de evitare a confuziei gândirii anabaptiste."[49]

Perspectiva lui Calvin, care a devenit specifică confesiunilor reformate şi prezbiteriene, a fost ceea ce mulţi au numit „instrumentalism". Cu alte cuvinte, reformaţii susţin că sacramentele nu sunt doar ocazii de acţiune a credinţei subiective şi a pietăţii, ci în primul rând mijloace ale harului. Catehismul lărgit de la Westminster le numeşte „mijloace eficace ale mântuirii" (Q.161). La cina Domnului, credincioşii „se hrănesc cu trupul şi sângele lui pentru creşterea lor spirituală şi în har" (Q.168). Ei se hrănesc „într-adevăr, în realitate, cu el şi prin sacramente nu primesc nimic mai puţin decât pe Cristos cel răstignit şi toate binefacerile morţii lui" (Q.170).

Multe cercetări din ultimele decenii au confirmat locul lui Calvin ca teolog patristic. Se aminteşte chiar şi faptul că a câştigat un oraş elveţian

---

[48] B. A. Gerrish, "Calvin's Euharistic Piety", în *Calvin Studies Society Papers, 1995, 1997*, David Foxgrover (ed.), CRC Product Services, Grand Rapids, Mi., p. 64.

[49] Willem Balke, *Calvin and the Anabaptist Radicals*, Eerdmans, Grand Rapids, Mi., 1981, p. 57.

de partea reformaţilor când l-a copleşit pe oponentul său romano-catolic prin citarea părinţilor bisericii din memorie. Putem discerne influenţa lui Calvin nu doar în preocupările declarate de a recupera accentul doctrinar şi liturgic al bisericii primare, ci şi în nenumăratele referinţe la părinţii bisericii, atât cei apuseni, cât şi răsăriteni (lucru evident din verificarea autorului şi a sursei indexului ediţiei Battles a *Institutelor*).

Dar suntem constrânşi de aceeaşi autoritate a lui Cristos, căreia, susţine părintele Rommen că i se supun ortodocşii, cu privire la succesiunea sa sfântă, să privim negarea explicită a îndreptăţirii prin har şi prin credinţă, numai datorită lui Cristos, ca un obstacol insurmontabil pentru unitatea noastră. Acest lucru nu se întâmplă pentru că reducem întregul creştinism la acest articol, ci deoarece fără acesta, credinţa creştină nu poate exista. Fie ca Dumnezeu şi Duhul Sfânt să ne ajute să depăşim acest obstacol prin conversaţii pline de răbdare şi nu prin încercarea de a-l ocoli sau de a trece peste el. Şi aceasta o atenţionare la fel de mare pentru noi, protestanţii evanghelici, care încercăm la rândul nostru să ocolim această piatră de poticnire.

RĂSPUNS LUI EDWARD ROMMEN

Vladimir Berzonsky

Părintele Rommen începe cu o tentativă de evaluare condiţională, deci şi raţională, a posibilităţii de a face *unele* doctrine evanghelice compatibile cu învăţăturile Bisericii Ortodoxe. El chiar defineşte compatibilitatea pentru cititori, ca nu cumva aceştia să se aştepte la prea mult. Pe măsură ce îşi prezintă eseul, el începe cu Biblia, discutând despre Duhul Sfânt şi despre interpretarea Persoanei a treia din Sfânta Treime în fiecare confesiune. Două imagini îmi vin în minte: în primul rând, faimoasa călătorie spre Emaus (Luca 24:13-35) în după-masa învierii Domnului Isus şi, în al doilea rând, tiparul sfintei liturghii a Bisericii Ortodoxe.

De ce Emaus? Pentru că cei doi se află pe drum cu Isus, care călătoreşte incognito alături de ei, conducându-i pas cu pas prin Scripturi, arătându-le toate referinţele la misiunea lui sfântă, inclusiv crucea,

mormântul şi învierea. Îi pune în legătură cu propria lor persoană şi unii cu alţii. Aici trebuie să înceapă orice posibilitate de împărtăşire a credinţei. În ciuda diferenţelor, însuşi Cristos ne adună pe toţi împreună în ciuda provocărilor şi de obstacolelor care ne separă. El este în mijlocul nostru pe calea spre împărăţia Tatălui. Aici se află începutul călătoriei noastre.

Cealaltă metaforă este Sfânta Liturghie. Unde altundeva să ne întâlnim decât în casa lui Dumnezeu? Aici apare o altă provocare – care este într-adevăr un obstacol. Încercările timpurii de reconciliere între ortodocşi şi protestanţi – de exemplu, cazul preoţilor luterani care l-au abordat pe patriarhul de Constantinopol – par să nu fi considerat uniunea în închinare în templul ortodox ca fiind ceva de dorit. Comunicare, dar nu comuniune – scrisori, dar nu rugăciuni împărtăşite.[50] Preocupările politice erau motivele principale pentru negocierile dintre ortodocşi şi protestanţi, de la deschiderea preoţilor luterani faţă de patriarhul Ieremia al II-lea până la anglicanii nonjurori[51] care au părăsit comunităţile lor anglicane în speranţa validării ordinelor lor şi a acceptării lor de către patriarhii răsăriteni. Abia în secolul al XIX-lea a început să fie discutată doctrina bisericii în cadrul relaţiilor ecumenice.

Părintele Rommen oferă diferite variante de compatibilitate, care par să fie într-o oarecare măsură un termen ambivalent pentru descrierea oricăror relaţii ce ar putea apărea între cele două comunităţi. Compatibilitate înseamnă ceva mai mult decât coexistenţă – capacitatea de a coexista în armonie. În prezent, majoritatea jurisdicţiilor creştine ortodoxe de pe întreg globul sunt membre ale Conciliului Naţional al Bisericilor şi (în Statele Unite) ale Conciliului Naţional al Bisericilor lui Cristos din Statele Unite ale Americii – aspect controversat şi motiv de discuţii interminabile chiar şi printre ortodocşi. În acest sens, o anumită compatibilitate cu protestanţii, chiar dacă nu cu cei evanghelici,

[50] Vezi Carnegie Samuel Calian, *Icon and Pulpit: The Protestant-Orthodox Encounter*, Westminster, Philadelphia, Pa., 1968.

[51] Nonjurori – clerici din Biserica Angliei şi Biserica Episcopaliană din Scoţia care au refuzat să jure credinţă regelui William al III-lea şi reginei Maria a II-a, după înlăturarea de la tron a regelui James al II-lea, în timpul Revoluţiei de la 1688 (n. t.).

există deja. Justificarea noastră pentru rămânerea în aceste organizaţii ecumenice se bazează pe afirmaţia de la CMB[52] din Toledo, 1960, care declara că niciun membru al comunităţii nu trebuia, prin simpla sa membralitate, să recunoască orice altă organizaţie membră ca având ingredientele necesare pentru a fi definită ca o biserică autentică. Biserica Ortodoxă şi comunităţile evanghelice s-ar putea gândi la relaţiile bilaterale bazate pe ceva asemănător organizaţiilor ecumenice existente sau, cel puţin, să ia în considerare începerea întâlnirilor formale, cu scopul unui aranjament similar.

Am impresia că pur şi simplu nu ştim destule unii despre alţii, în ciuda încercărilor de explorare din această carte, precum şi din altele. Stereotipurile pe care le avem unii faţă de alţii sunt atât de clare, încât discuţiile sunt foarte rar permise sau chiar bine venite. Înainte ca astfel de discuţii serioase să poată avea loc, am avea nevoie de un angajament de bună credinţă pentru a ne întâlni unii cu alţii şi a căuta modalităţi în care să începem să ne înţelegem reciproc. Noi, cei care pretindem că venerăm Sfintele Scripturi, nu am găsit suficiente motive pentru a explora modalităţile în care să ne apropiem şi să ne întâmpinăm unii pe alţii întru împlinirea rugăciunii Domnului şi Dumnezeului nostru, care s-a rugat Tatălui Ceresc: „Şi mă rog nu numai pentru ei, ci şi pentru cei ce vor crede în mine prin cuvântul lor. Mă rog ca toţi să fie una, cum tu, Tată, eşti în mine, şi eu în tine" (Ioan 17:20-21). Noi, pe de altă parte, continuăm să mergem fiecare pe calea lui şi justificăm într-un fel sau altul lipsa de bunăvoinţă şi înţelegere.

Orice speranţă de succes în înţelegerea reciprocă poate veni doar prin întoarcerea la sursa credinţei comune – înapoi la vremurile dinaintea Reformei, de fapt la perioada apostolică – şi să înaintăm pornind de acolo. Creştinii evanghelici trebuie să ţină cont de perioada care a urmat perioadei apostolice, precum şi de lucrarea Duhului Sfânt în fiecare generaţie, reanalizând ceea ce ar putea fi o presupoziţie prea uşor adoptată, şi anume că Duhul Sfânt a adormit şi s-a trezit în secolul al XVI-lea, odată cu reformatorii. În cuvintele lui Georges Florovsky, este

[52] Consiliul Mondial al Bisericilor (n. t.).

nevoie de un „ecumenism în timp" înainte să ajungem la un „ecumenism în spaţiu".

Poate un iconoclast să se simtă confortabil şi ca acasă într-un templu împodobit cu icoane? Nu din întâmplare preferă evanghelicii mai degrabă corturile, stadioanele sau clădirile funcţionale, decât templele convenţionale, ridicate pentru a-l proslăvi pe Dumnezeu prin arhitectură şi artă. Poate un creştin evanghelic să spună: „Binecuvântată să fie împărăţia Tatălui, a Fiului şi a Duhului Sfânt, acum şi în veci de veci" (prima exclamare din sfânta liturghie) într-un spaţiu pus deoparte ca încercare a imitării împărăţiei lui Dumnezeu care pătrunde în prezent, creând un spaţiu sacru, diferit de cel secular? Avem noi o înţelegere identică cu privire la fiecare persoană a Sfintei Treimi – în special în ce priveşte doctrina Duhului Sfânt care purcede de la Tatăl?

Locul şi rolul icoanelor în Biserica Ortodoxă constau în mai mult decât o simplă împodobire, iar venerarea lor reprezintă o piatră de poticnire pentru evanghelici. Biserica Ortodoxă ar putea să explice această practică folosind aceleaşi argumente pe care le-a folosit sfântul Ioan Damaschinul în dialogul cu sultanul musulman: întruparea Fiului lui Dumnezeu binecuvântează şi sfinţeşte natura – nu doar natura umană, ci creaţia însăşi. Creştinii occidentali în special, influenţaţi de fericitul Augustin, au pus o astfel de doctrină sub semnul întrebării, însă pentru Biserica Ortodoxă nu este un lucru întâmplător că triumful ortodoxiei, când toate ereziile antichităţii au fost înlăturate, este celebrat cu ocazia sărbătorii restaurării icoanelor (Duminica Ortodoxiei – prima duminică din postul mare).

Pentru a duce metafora mai departe, să presupunem că noi călătorim împreună spre asfinţit, avându-l pe Cristos ca tovarăş invizibil de drum. Suntem „afară" – pe teritoriu neutru. Vom găsi noi o hermeneutică comună? Nu putem accepta diluarea exegezei şi semnificaţiei Sfintelor Scripturi. O astfel de practică ar trebui tăiată din rădăcini. Însă atunci când putem afirma o înţelegere comună a Bibliei, putem noi să ne continuăm discuţia spre următorul aspect important, şi anume despre perioada apostolică? Din nou, Duhul Sfânt ne vine în ajutor şi este în acelaşi

timp un motiv al neînţelegerii noastre. Duhul Sfânt ori a condus, ori n-a condus biserica martirilor şi a mărturisitorilor din secolele al II-lea şi al III-lea înspre secolul a IV-lea, când ereziile au forţat biserica să se adune şi să-şi definească ceea ce proclama despre Trinitate şi despre întruparea Fiului lui Dumnezeu. Suntem noi încă împreună sau trebuie să aşteptăm ca reformatorii din secolul al XVI-lea să ne clarifice teologia pentru posteritate?

În a doua metaforă a Sfintei Liturghii, după rugăciuni, citiri din Scriptură şi predică, uşile se deschid pentru credincioşi şi se închid pentru cei din afara credinţei. Noi ne aflăm la intrarea hanului din Emaus. Cine stă la masă înăuntru? Domnul Isus ar merge „mai departe" (Luca 24:28) dacă noi nu ne punem de acord să-l invităm să stea cu noi la cină. Însă până ne vom uni în toate aspectele teologice şi spirituale, această cină nu este pentru noi – cel puţin nu în prezent, nu împreună.

Părintele Rommen plasează împărtăşania la sfârşitul eseului său: Este aceasta o masă de agapă? Cina cea de taină? Poate fi ea o anticipare a ospăţului împărăţiei cerurilor? Şi dacă nu vi se pare o întrebare ofensivă, ce anume se găseşte pe masă? Înţelegem noi toţi, precum Biserica Ortodoxă, în mod literal cuvintele Învăţătorului însuşi – şi anume că acestea sunt trupul şi sângele lui Cristos? Sau este aceasta doar o metaforă? Care este efectul acestei sfinte împărtăşanii pentru participant? Într-adevăr, avem o cale lungă şi anevoioasă în faţa noastră. Doar harul şi bunăvoinţa ne pot aduce împreună.

Este edificator să-i comparăm pe diferiţii contributori la această carte. Părintele Rommen este precaut faţă de orice relaţie care transcende unele compatibilităţi doctrinare, chiar şi acestea nefiind foarte sigure. El foloseşte o atmosferă conjunctivă pe întreg parcursul eseului, pentru că abordarea lui are mai mult un titlu de încercare. Abundă provocările şi obstacolele în calea oricăror experienţe comune.

Mai optimist este dr. Nassif. În tânjirea lui pentru unitate creştină, se străduieşte să treacă peste impedimentele care îi ies în cale, fie din trecut, fie din prezent. El i-ar ignora, dacă ar putea, pe cei şovăielnici, reticenţi şi împotrivitori. Le permite să-şi spună părerea, în timp ce îşi

menţine speranţa că, într-un fel sau altul, harul lui Dumnezeu se va dovedi mai puternic decât limitele omeneşti.

Dr. Hancock-Stefan l-ar aduce pe dr. Nassif cu picioarele pe pământ destul de repede. Pentru el, puţine sunt de admirat, şi chiar şi mai puţine de imitat, în creştinismul ortodox. Pasiunea lui este să-şi conducă turma prin puterea convingerii, oferindu-le ceva relevant şi viu în felul în care înţelege el.

În final, dr. Horton ar îngădui să existe un acord între cele două comunităţi – aceasta doar dacă Biserica Ortodoxă s-ar asemăna mai mult cu creştinii evanghelici – însă nu-şi poate închipui cum aşa ceva s-ar putea realiza. Abordarea lui este sclerotică. Poate confirma doar acele aspecte care îndeplinesc criteriile teologiei creştine valide, în timp ce nu a recunoscut niciodată Biserica Ortodoxă pentru ceea ce este ea cu adevărat, pentru că abordarea lui este filtrată prin teologia romano-catolică, şi chiar şi aceasta face mai mult referire la trecut. Toate acestea el le respinge din start.

RĂSPUNS LUI EDWARD ROMMEN

George Hancock-Stefan

Citind eseul părintelui Rommen mi-au trecut prin minte două gânduri. Unul era bunătatea preotului ortodox local din timpul copilăriei mele, care mă întreba într-o zi rece de iarnă de ce nu purtam căciulă. Al doilea era termenul de „pacifist". Articolul este scris cu bunătate şi spirit pacifist, care sunt demne de apreciat în toate conversaţiile noastre unii cu alţii.

Fiind un contributor evanghelic de pe poziţia „poate" şi familiar cu gândirea reformată din secolul al XVI-lea – care a apreciat tradiţia bisericii – sunt întru totul de acord cu următorii trei factori care facilitează compatibilitatea:

- Ortodocşii şi evanghelicii împărtăşesc aceleaşi texte biblice.
- Ortodocşii şi evanghelicii sunt la fel de dedicaţi faţă de autoritatea acestor texte.

- Ortodocşii şi evanghelicii sunt conduşi de acelaşi Duh Sfânt, în măsură în care sunt dispuşi să se lase conduşi.

Totuşi, trebuie să nu fiu de acord cu lista de factori care fac compatibilitatea puţin probabilă, în special cu argumentele părintelui Rommen că Răsăritul tinde să fie mai interesat în relaţii, iar Apusul în formulări logice şi că Răsăritul accentuează persoana, iar Apusul natura. Deşi este adevărat că putem identifica un puternic segment de teologie strict declarativă în bisericile evanghelice, aceasta nu implică o eliminare a relaţiilor personale. Unul dintre teologii cei mai asociaţi cu teologia propoziţională este dr. Francis Schaeffer, care a demonstrat prin predicile şi prin rugăciunile lui o relaţie puternică cu Dumnezeu. (J. I. Packer este un alt propoziţionalist, şi după ce citim capodopera sa *Knowing God*, nimeni nu-l poate acuza de lipsa unei teologii relaţionale). Pentru evanghelici tensiunea pietist-metodistă este unul dintre principale ingrediente ale structurii lor. Multe dintre imnurile bine cunoscute şi o mare parte a muzicii creştine contemporane accentuează prezenţa lui Dumnezeu, folosind de multe ori persoana a doua atunci când se adresează lui Dumnezeu.

Am citit undeva că romancierul F. Scott Fitzgerald a spus odată că un om este înţelept dacă poate apăra două idei contradictorii cu aceeaşi pasiune. Convingerile personale sunt o realitate definitorie. Fiecare dintre noi avem ceea ce părintele Rommen numeşte „convingeri de nezdruncinat". Mă cutremur la implicaţiile următoarei afirmaţii a părintelui: „O dată ce este adoptată o asemenea poziţie individuală, învăţarea încetează şi este înlocuită de aroganţă şi de o ignoranţă susţinută deliberat". Earle B. Cairns, profesor emerit la Wheaton College, obişnuia să ne avertizeze pe noi, ca istorici, că oamenii fără convingeri pot spune orice, pentru că adevărul şi falsitatea sunt identice pentru ei. Evanghelicii şi ortodocşii – care-şi mărturisesc credinţa în adevăr – ar trebui să fie dispuşi să-şi evalueze şi să-şi reevalueze poziţiile, pentru că adevărul îi va întări, nu-i va slăbi. Şi astfel, cred că a-l cita pe Friedrich Nietzsche ar putea să le dea celor din mediul academic un sentiment de supremaţie stratosferică; totuşi, aş vrea să fiu mai degrabă de partea

convingerilor Crezului de la Niceea, decât să am parte de implicaţiile nietzscheniene.

Dificultatea cu care se confruntă ortodocşii şi evanghelicii este ilustrată în citatul părintelui Rommen din Sf. Simion: „Ne închinăm exact la fel ca Cristos însuşi şi apostolii şi părinţii bisericii". Reformatorii secolului al XVI-lea şi evanghelicii secolului al XXI-lea au o atitudine de reverenţă faţă de Scripturi, însă nu-şi plasează niciodată propriile convingeri la acelaşi nivel cu Cristos şi cu apostolii, şi nici nu putem să spunem că facem lucrurile *exact la fel* ca şi ei. Scriptura este infailibilă şi inerantă, însă orice altceva este supus eşecului şi greşelii, făcând astfel obiectul revizuirii şi schimbării.

Gradul de compatibilitate este un alt domeniu în care trebuie să lucrăm împreună. Pentru mulţi cunoscători ai corespondenţei dintre patriarhul Ieremia al II-lea şi preoţii luterani, concluzia dialogului a venit prea repede. Suntem familiari, de asemenea, cu Colocviul de la Marburg, o întâlnire teologică între Luther şi Zwingli, care a avut loc în anul 1529. Această întâlnire ar fi putut realiza multe pentru gândirea Reformei. Au fost de acord în atât de multe lucruri – 9,5 puncte asupra cărora au căzut de acord – şi totuşi Luther l-a socotit proscris pe Zwingli din pricina unei jumătăţi de punct, l-a socotit duşman şi s-a bucurat când acesta a murit pe câmpul de luptă.

Problema principală dintre Biserica Ortodoxă şi evanghelicii activi în ceea ce ortodocşii consideră că sunt teritorii ortodoxe constă în chestiunea mântuirii. Este neînţelegerea noastră doar o aranjare diferită a pieselor de puzzle sau o accentuare a chestiunilor particulare? A reuşit teologia ortodoxă a mântuirii ca restaurare a întregului univers, idee cu care sunt de acord, să aibă un impact asupra gândirii ortodoxe astfel încât să rezulte într-un superb concept al ecologiei, pentru că acesta este universul aflat într-un proces al mântuirii? A reuşit conceptul de mântuire etnică să nască în mintea grecilor şi a ruşilor o dorinţă de a mântui şi alte naţiuni, fără a le subjuga şi a le transforma în naţiuni elenistice sau rusofile? – Chiril şi Metodiu fiind excepţii de la această regulă! Sunt dispus să studiez şi să învăţ mai multe despre aceste aspecte, însă continui

totuşi să accentuez întâietatea mântuirii individuale. Fără un angajament serios în această direcţie, ar fi ca şi cum Barbra Streisand ar cânta colinde frumoase de Crăciun fără a crede în divinitatea lui Cristos.

Cei din mişcarea *Jesus people* au creat cândva un abţibild de maşină care spunea: „Dumnezeu a vorbit, eu am auzit, şi cu asta, basta." Sunt total de acord cu aceasta. Dr. Rommen mai adaugă o afirmaţie: „Biserica a decretat, eu am auzit, şi cu asta, basta." Această perspectivă oferă mult confort – şi, după părerea mea, comportă şi unele pericole. Sunt dispus să reconsider decretele bisericii şi să analizez motivele care stau în spatele acelor decrete, pentru că există o oarecare posibilitate ca biserica să fi greşit! Cred că asta mă face să fiu un protestant evanghelic.

CONCLUZIE

Edward Rommen

Mi-am petrecut o bună parte din viaţă antrenându-mi mintea pentru o analiză şi o sistematizare a revelaţiei divine. Totuşi, eforturile mele cele mai mari, deşi mi-au furnizat un oarecare grad de cunoaştere, m-au lăsat cu răspunsuri şi sisteme nepotrivite, fie incomplete, fie inconsecvente. Bănuiesc că acest lucru n-ar trebui să mă surprindă, de vreme ce mintea unei singure creaturi finite, indiferent cât de instruită ar fi, este pur şi simplu incapabilă să înţeleagă lărgimea imensă a gândirii necreate – incapabilă să priceapă pe deplin nici măcar un singur adevăr divin.

Singura alternativă la ineficienţa exasperantă a auto-suficienţei raţionale constă în ceea ce numim mintea bisericii – contextul conceptual creat de gândirea cumulativă a părinţilor. Sub îndrumarea Duhului Sfânt, părinţii au formulat învăţăturile fundamentale şi neschimbătoare ale bisericii. În acest cadru al siguranţei doctrinare, teologii contemporani pot căuta să înţeleagă mai bine, să re-articuleze şi să aplice aceste doctrine într-un context cultural uman în continuă schimbare.

Departe de a fi o acceptare iraţională a autorităţii externe, participarea la mintea bisericii este o expresie a credinţei celui credincios în lucrarea Duhului Sfânt. Aceasta nu inhibă mintea, ci furnizează mai degrabă un

context care eliberează mintea individului pentru a explora fără frică de eroare sau de trunchiere şi îmbunătăţeşte capacitatea individului de a pricepe lucrurile. Nu înseamnă că acceptăm fără spirit critic orice a fost scris de un învăţător al bisericii. Şi nici nu înseamnă că nu putem progresa în înţelegerea noastră învăţând, de exemplu, din cercetările exegetice recente. Desigur, trebuie să existe o dezvoltare a doctrinei şi a practicii, „însă ea trebuie să fie o dezvoltare a credinţei, şi nu o alterare a acesteia"[53].

Orice progres ar fi înregistrat, el nu va consta într-o recreare dogmatică, ci mai degrabă într-o maturizare doctrinară – în acelaşi fel în care un copil, fiind înzestrat deja cu toate organele şi membrele, se maturizează şi devine un adult. Departe de a fi un rigorist ofensiv, gânditorul ortodox modern, susţinut de mintea bisericii, este capabil să dialogheze cu alte grupări creştine, înregistrând mari progrese în înţelegerea reciprocă, şi totuşi fără compromisuri. Ortodocşii au discutat într-adevăr despre euharistie cu luteranii şi cu catolicii, dar nu şi-au abandonat cadrul doctrinar de bază al bisericii invitându-i la potir. Deşi ar putea fi adevărat că trebuie să facem mai mult pentru a arăta ce înseamnă să participăm la mintea bisericii, punctul de plecare necesar rămâne credinţa în şi supunerea faţă de lucrarea Duhului lui Dumnezeu în biserică. Aceasta este singura cale de a elibera mintea individuală de constrângerile şi pericolele propriei aroganţe vanitoase.

În căutarea consecvenţei logice, Michael Horton s-ar putea să fi supraestimat capacităţile raţionale ale oamenilor. Cu siguranţă, nu putem crede că minţile noastre finite se află în poziţia de a cuprinde în mod corespunzător lărgimea şi imensitatea gândirii divine. Nu trebuie noi, la un moment dat, să ne acceptăm limitările şi să recunoaştem că nu putem pricepe strict logic orice aspect al existenţei, al practicii şi al revelaţiei divine? Totuşi, tocmai această insistenţă asupra unui răspuns atent şi raţional este cea care, în opinia mea, deschide uşa către un dialog autentic, adică spre o ocazie reală de instruire şi învăţare reciprocă.

[53] Sf. Vincenţiu de Lerins, „The Development of Doctrine", în părintele Kidd şi maica Gabriella Ursache (ed.), *Synaxarion of the Lenten Triodion and Pentecostarion*, Holy Dormition Monastery Press, Rives Junction, Mi., 1999, pag. 66.

Ceea ce mă încurajează este folosirea repetată de către dr. Horton a frazei: „Nu se subînţelege *în mod necesar* că...". După cum văd lucrurile, acest mod de exprimare atribuie un anume grad de legitimitate poziţiei pe care eu am articulat-o. Pentru că, dacă o poziţie doctrinară este rezonabilă, atunci implicaţiile ei ar putea fi şi ele acceptate în mod rezonabil, deşi cadrul nostru specific de referinţă nu permite manifestarea acestora. Evident, orice doctrină, adevăr sau propoziţie pot fi văzute din perspective diferite.

Pe la începutul călătoriei mele spre ortodoxie, m-am confruntat cu multe învăţături şi practici care îmi păreau a fi total incompatibile cu gândirea mea evanghelică protestantă. Totuşi, am descoperit că dacă accept pur şi simplu posibilitatea abordării unui lucru într-un mod diferit, mi se deschideau lumi noi şi pline de bogăţii spirituale. Astfel, deşi nu putem trage concluzia că o cunoaştere a învăţăturii apostolice nemenţionate în Noul Testament este necesară pentru sănătatea bisericii, este clar că această învăţătură ar putea să ne fie de mare folos. Chiar dacă închinarea bizantină din secolul al IX-lea nu este izomorfă faţă de cea a primilor credincioşi, pretenţia de continuitate istorică ar putea fi totuşi legitimă.[54] Deşi cineva ar putea (şi ar trebui) să susţină faptul că icoana divinităţii înfăţişate în Cristos cel întrupat este unică, aceasta nu exclude neapărat posibilitatea de a se folosi alte zugrăviri iconografice mai limitate ale divinităţii şi nici nu ne forţează să tragem concluzia că soteriologia, cristologia şi eclesiologia celor care venerează astfel de realităţi simbolice sunt subdezvoltate.[55] Dacă, conform catehismului mare de la Westminster, elementele sfintei împărtăşanii sunt mijloace reale ale

[54] După cum a susţinut Vincenţiu de Larins: „În vechime, strămoşii noştri au plantat o sămânţă bună pe ogorul bisericii. Ar fi foarte greşit şi nepotrivit dacă noi, urmaşii lor, nu am recolta grâul curat al adevărului, ci neghinele erorii. La polul opus, este bine şi potrivit să nu existe o inconsecvenţă între început şi sfârşit, ci ar trebui să recoltăm o doctrină curată din holda învăţăturii adevărate, astfel încât, după ce de-a lungul timpului, acele prime seminţe s-au înmulţit, ea să fie respectată şi în zilele noastre." (Sf. Vincent de Larins, „The Development of Doctrine", pp. 67-68)

[55] Vezi Alexander Schmemann, *For the Life of the World*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, N.Y., 1973, pp. 135-151. În româneşte, Alexander Schmemann, *Pentru viaţa lumii*, Editura IBMBOR, Bucureşti, 2001, n.e.

mântuirii, s-ar putea să nu fie logic valid să tragem concluzia că discuţia noastră despre mântuire ar trebui redusă la o singură afirmaţie legată de unul dintre sub-punctele sale, respectiv îndreptăţirea.[56] Iar dacă doctrinele respinse de părinţi la Sinodul de la Ierusalim (1672) nu-i aparţin lui Calvin[57], aceasta nu înseamnă neapărat că ne găsim într-un impas; am putea să ne aflăm, mai degrabă, la o răscruce a oportunităţilor.

Insistenţa lui Vladimir Berzonsky asupra centralităţii lui Cristos reprezintă cheia pentru orice progres la care am putea spera în dialogul dintre ortodocşi şi evanghelici. Pentru că, desigur, nu suntem interesaţi în coexistenţă – o simplă recunoaştere a existenţei celuilalt – ci mai degrabă într-o comuniune centrată în jurul Domnului înviat. Tocmai din cauza faptului că suntem cu toţii supuşi lui Cristos, respingem orice formă de uniune organizaţională care se naşte dintr-un context al învăţăturii creştine diluate sau trunchiate. Apărăm cu tenacitate ceea ce considerăm a fi fundamentele credinţei pentru că noi căutăm cu adevărat să rămânem credincioşi lui Cristos. Din ce alt motiv ar putea fi atât de dificil pentru evanghelici să vadă validitatea doctrinei ortodoxe a mântuirii? Şi ce altă explicaţie ar putea fi dată pentru insistenţa ortodocşilor asupra excluderii neortodocşilor de la împărtăşanie?

Nici unul dintre noi nu ar pretinde că aceasta a fost sau va fi o călătorie uşoară şi luminoasă. Totuşi, poate chiar Cristos însuşi ne va deschide minţile, ne va călăuzi gândurile şi ne va aduce unitate. Exemplul dragostei sale este cel care ne facilitează discuţia continuă fără ranchiună sau sarcasm[58], fără nerăbdare sau disperare. Prezenţa reală a Domnului

[56] Este întrucâtva descurajator să fim acuzaţi de negarea explicită a necesităţii absolute a harului divin şi a credinţei personale pentru mântuire, după ce am afirmat aceleaşi lucruri în repetate rânduri.

[57] Desigur, nu este suficient să se pretindă că doctrina predestinării a fost predicată şi în Răsărit şi în Apus, iar apoi să se menţioneze doar surse apusene. Unde sunt părinţii, recunoscuţi de Biserica Răsăriteană, a căror învăţătură despre predestinare a fost acceptată de biserică?

[58] Am avut desigur parte de astfel de lucruri. Gândiţi-vă doar la tonul grobian al unui autor care nu înţelege nici cele mai fundamentale aspecte ale doctrinei ortodoxe: „Ortodoxia nu dă dovadă de nicio preocupare pentru a conforma vreun aspect al închinării sale cu cerinţele Domnului. Ei se bucură în imitarea închinării inferioare a Templului Vechiului Legământ şi

înviat este cea care ne dă energia de a ne continua efortul, indiferent de provocările care ne stau înainte.

Dintre cele patru reacţii la eseul meu, cea a lui dr. Hancock-Stefan este cea mai surprinzătoare. Autorul susţine că trebuie să nu fie de acord cu „lista de factori care fac compatibilitatea puţin probabilă". Însă ce înseamnă aceasta? Sugerează el că aceşti factori facilitează de fapt compatibilitatea? Sau crede că există alţi factori care ar putea să împiedice mai mult acest dialog? Indiferent care ar fi intenţia sa, felul în care foloseşte categoriile mele pentru a-şi promova propriile interese ilustrează întocmai ceea ce am vrut să spun.

El respinge ideea că diferenţele fundamentale dintre cele două cadre conceptuale foarte diferite (apusean şi răsăritean) limitează compatibilitatea – în special, modul în care fiecare parte cântăreşte aspectele declarative şi relaţionale ale teologiei – scoţând în evidenţă faptul că protestanţii evanghelici accentuează la rândul lor o relaţie personală cu Dumnezeu. Nimeni nu sugerează că ei nu ar face aceasta. Sunt conştient şi recunoscător faţă de angajamentul spiritual profund şi personal al multor prieteni evanghelici. Eu sugeram doar că există o diferenţă de accent, nu o absenţă absolută a unui aspect sau al altuia. Caracterul defensiv inutil al reacţiei acestui autor pare să sublinieze diferenţa afirmată şi dificultăţile care-i urmează.

Dr. Hancock-Stefan se cutremură la ideea că există indivizi implicaţi în dialogul ortodoxo-evanghelic care împiedică discuţia nu pentru că au convingeri, ci pentru că ei consideră aceste convingeri ca fiind incontestabile şi, drept rezultat, refuză să înveţe sau chiar să recunoască adevărul altor poziţii. Ca creştin ortodox, pot doar să mă bucur pentru disponibilitatea lui Hancock-Stefan de a se angaja faţă de convingerile Crezului de la Niceea. Acesta, sugerez eu, este un loc important din care ne putem începe dialogul. În ce-l priveşte pe Friedrich Nietzsche, l-am

răstoarnă cu superficialitate interdicţia străveche de venerare a imaginilor." „De vreme ce îndumnezeirea este înrădăcinată în întrupare, mai degrabă decât în ispăşire, crucea lui Cristos devine, în principiu, neesenţială, un aspect colateral straniu al îndumnezeirii." (Douglas Jones, „Eastern Heterodoxy", *Credenda/Agenda* 6, nr.5, septembrie-octombrie, 1993; poate fi citit pe internet la www.credenda.org/old/issues/vol6/them6-5.htm).

citat nu pentru a obţine vreun efect academic, ci pentru că (cel puţin în acest caz) a rostit adevărul.

El se cramponează de un cuvânt dintr-un citat luat din cartea Sf. Simeon, *Book on the Church* şi pare să respingă ideea că ortodocşii se închină *exact* ca şi apostolii şi părinţii bisericii. O face afirmând că doar Sfintele Scripturi pot pretinde infailibilitatea. De ce oare? Nimeni nu pretinde infailibilitate pentru părinţi, pentru afirmaţiile şi forma lor de închinare. Ceea ce am sugerat de fapt este că, din cauză că ortodocşii sunt conduşi de o dorinţă de a păstra cu credincioşie învăţăturile Scripturii şi tradiţia apostolică, forma lor de închinare exprimă în modul cel mai apropiat intenţia lui Cristos. Cu alte cuvinte, validitatea formelor de închinare este măsurată în termenii gradului în care ea se conformează învăţăturilor lui Cristos şi ale apostolilor.

În cele din urmă, dr. Hancock-Stefan pare să respingă soteriologia ortodoxă, de parcă ar fi o expresie a unui anumit context etnic, părând să sugereze că predicăm că cineva trebuie să devină rus sau grec pentru a fi mântuit. Spre cinstea lui, recunoaşte eforturile de contextualizare ale sfinţilor Chiril şi Metodiu. Însă sunt ei singurele exemple în această privinţă din istoria misiunii ortodoxe? Unde sunt Sf. Ştefan din Perma, Sf. Inocenţie, Sf. Herman din Alaska? De ce nu se menţionează eforturile comunităţii ortodoxe nord-americane de astăzi?

A scoate din context, a răsuci şi a redirecţiona cuvintele unui partener de dialog nu este doar nedrept; reflectă o erudiţie îndoielnică. Se pare că Nietzsche avea, până la urmă, dreptate.

EPILOG

JAMES J. STAMOOLIS

Există oare un răspuns final la problema compatibilității? Dumneavoastră, cititorii, trebuie să decideți, în ultimă instanță, care dintre argumente sunt convingătoare.

S-a demonstrat că există o înțelegere substanțială cu privire la unele aspecte esențiale ale crezului ortodox: persoana lui Cristos, natura trinității și necesitatea răscumpărării. Însă mai există încă diferențe în teologie, precum și în conducere, închinare și tradiție.

Evident, o mare parte a dezbaterii atârnă de întrebarea dacă tradiția orală menționată în Noul Testament a fost reprodusă în Scripturi. Mai mult, biserica a fost cea care a autentificat Biblia, sau Biblia se autentifică pe sine? Ar trebui respectată tradiția și să primească aceeași autoritate ca Scripturile? Răspunsurile la aceste întrebări fundamentale determină câtă autoritate se poate conferi declarațiilor conducerii bisericii de-a lungul secolelor.

Acest lucru presupune, desigur, că există o singură expresie a bisericii îngăduită și aprobată de Dumnezeu. Avem rugăciunea Domnului Isus în care el se roagă ca toți să fim una (Ioan 17:21). Această unitate este un semn pentru lume, astfel încât lumea să creadă că Tatăl l-a trimis pe Fiul. Dictează oare această unitate o unitate organică? Dacă da, majoritatea dintre noi nu vor avea parte de ea cât timp vom trăi – după cum sugerează aceste eseuri. De fapt, lipsa de unitate creștină în problemele doctrinare și practice este mai mare acum decât a fost în istoria mai recentă. Printre evanghelici, rolul femeilor în lucrare reprezintă un motiv de dispută. În timp ce unele denominații evanghelice le acceptă pe femei în poziția de pastori, altele își vor menține poziția că acest rol este rezervat bărbaților. Ambele părți pretind că au suport biblic.[59]

---

[59] Acceptarea ordinării femeilor de către Biserica Anglicană este motivul pentru care Michael Harper a părăsit Biserica Anglicană și s-a convertit la Biserica Ortodoxă. Vezi lucrarea sa, *A Faith Fulfilled: Why Are Christians Across Great Britain Embracing Orthodoxy?* (Conciliar Press, Ben Lomond, Ca., 1998.)

Dacă ar fi să existe o diversitate legitimă de expresie, atunci se mai ridică încă întrebări cu privire la ce este esenţial şi dacă poate exista o unitate spirituală cu o diversitate în practică. Noul Testament dă exemplu de o biserica iudaică şi o biserică a neamurilor. Conducerea bisericii din Ierusalim i-a spus lui Pavel: „Vezi, frate, câte mii de iudei au crezut şi toţi sunt plini de râvnă pentru lege" (Faptele Apostolilor 21:20). Pavel tocmai se întorsese din slujirea în bisericile neamurilor, câteva dintre ele fiind, fără îndoială, congregaţii mixte, care aveau printre ei şi iudei care credeau în Isus. Pavel nu le-a impus convertiţilor săi să ţină legea; acest lucru este clar din scrierile sale, în special din epistola către Galateni. Totuşi, cele două tradiţii au putut exista, una lângă alta, ca să spun aşa, ca mărturie autentică a celor care credeau în Isus ca Mesia.[60] Problemele au apărut mai târziu, mai ales după distrugerea templului.[61] Totuşi, ideea rămâne: existau diferite expresii legitime de creştinism în primul secol şi probabil şi mai târziu.

Ce diferenţe sunt permise şi pot bisericile noi să fie recunoscute ca biserici adevărate? În fiecare zi, în toată lumea, se pornesc biserici care vorbesc limba localnicilor şi lucrează în cultura în care se află. Fie că aceste biserici se formează în clasele superioare din America de Sud, printre grupurile etnice din Noua Guinee sau printre minorităţile etnice din America de Nord, ele funcţionează ca biserici, având o doctrină creştină de bază. În timp ce respectă precedentul istoric, depinde oare plinătatea sensului de biserică de o aderare la tradiţiile străvechi? Fără

[60] Vezi Oskar Skarsaune, *In the Shadow of the Temple: Jewish Influences on Early Christianity*, InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 2002, pentru o înţelegere a influenţei evreieşti în biserica primară.

[61] Centrul Caspari pentru Studii Biblice şi Iudaice din Ierusalim s-a angajat în realizarea unei istorii în mai multe volume a iudeilor credincioşi în Isus, începând din primul secol. Informaţii cu privire la acest proiect pot fi găsite pe pagina de internet Caspari: www.caspari.com. Următorul citat este luat din pagina de internet (www.caspari.com/jbj/), în care se descrie proiectul: *„Ei pur şi simplu nu se potrivesc foarte bine; niciodată nu s-au potrivit.* Teologul iudeu Burton L. Visotzky a scris această afirmaţie într-un eseu despre iudeii credincioşi în Isus şi are dreptate. Biserica de credincioşi dintre neamuri nu a reuşit niciodată să-i integreze pe deplin pe credincioşii evrei printre ei. Credincioşii iudei care îşi formau propriile lor comunităţi în afara bisericii mari erau de multe ori etichetaţi ca eretici; în cadrul comunităţii evreieşti, erau consideraţi apostaţi. Şi încă mai sunt."

a aborda minimalist istoria şi doctrina creştine, mărturisirea lui Isus ca Domn şi Mântuitor şi credinţa în întruparea sa au fost considerate ca fundamente pentru cooperarea interconfesională. Desigur, o cădere de acord în privinţa doctrinelor cuprinse în *The Fundamentals* constituie baza pentru o recunoaştere mutuală şi o posibilă cooperare.

DE CE SE CONVERTESC OAMENII

Lăsând la o parte convertirile care au rezultat din căsătorie, motivele pentru care oamenii se convertesc sunt complexe şi variate. Lucrurile se complică atunci când aceşti factori pot fi asemănători, însă sunt percepuţi diferit. După cum a demonstrat discuţia pe care am avut-o cu părintele Rommen, aceleaşi argumente pot fi folosite de ambele părţi.[62] Pr. Rommen a simţit că trebuie să părăsească biserica evanghelică din cauza predicilor slabe, închinarea neinspirată şi sentimentul că biserica era mai mult un club social, decât o comuniune vie. În răspunsul meu, am folosit aceleaşi argumente pentru plecarea mea din Biserica Ortodoxă. Desigur, este posibil ca amândoi să fi avut o experienţă nereprezentativă a tradiţiei din care am plecat. Sau, de vreme ce convertirea mea a avut loc la o vârstă mai fragedă, s-ar putea să aibă mai degrabă de-a face cu o imaturitate spirituală, decât cu practica ortodoxă. Însă cred mai curând că această căutare a hranei spirituale autentice ne-a motivat pe amândoi.

Cu riscul de-a simplifica motivele convertiri dintre ortodoxie şi evanghelici, aş prezenta următoarele categorii. Aceste categorii nu sunt gândite ca exhaustive sau chiar reciproc exclusive. Mulţi oameni menţionează mai multe motive pentru convertirea lor. Categoriile se suprapun, însă într-un efort de a discerne ceea ce se întâmplă cu adevărat, le-am separat de dragul clarităţii.

[62] Edward Rommen, „Reflections on Becoming Orthodox" (poate fi citit pe internet la www.missiology.org/EMS/bulletins/rommen.htm); James Stamoolis, „Reflections on Becoming Evangelical" (www.missiology.org/EMS/bulletins/stamoolis.htm). Ambele articole au apărut prima dată în *Occasional Bulletin of the Evangelical Missiological Society*, primăvară, 1999.

Căutarea adevărului

Prima este o căutare a adevărului.[63] Într-o epocă a incertitudinii, există o dorinţă puternică de a ne converti la un sistem sigur, în care problemele sunt rezolvate şi există puţine ambiguităţi, sau chiar nu există deloc.[64] Această calitate a certitudinii este caracteristică pentru ortodoxia, însă este prezentă şi în bisericile şi organizaţiile evanghelice. Mulţi convertiţi la confesiunile evanghelice au făcut această tranziţie pentru claritatea prezentării mesajului creştin. Chiar într-o epocă relativistă, inima omului vrea să cunoască adevărul. Şi bisericile evanghelice, şi Biserica Ortodoxă furnizează răspunsul la problemele teologice şi ale societăţii. Pentru convertiţi, convingerea că biserica pe care au ales-o are interpretarea corectă a Bibliei (iar în cazul Bisericii Ortodoxe, a Tradiţiei) este un punct serios de atracţie.

Căutarea originalului

A doua categorie ar fi atracţia faţă de o formă primară de creştinism. Există o dorinţă umană de-a ne întoarce la ceea ce s-ar putea numi o formă primitivă de creştinism. Multe denominaţii protestante s-au întemeiat pe convingerea că forma lor de închinare era, de fapt, o întoarcere la modelul de închinare original, simplu, ne-ornamentat al bisericii primare. Această căutare se află în spatele multor mişcări reformiste din istoria creştinismului şi este cel mai bine observată în confesiunile baptiste. A fost parte a motivului pentru care unele biserici au insistat să cânte doar psalmi şi au refuzat să folosească orice fel de instrumente în închinarea publică. Este, de asemenea, o motivaţie a neamurilor care

[63] Frank Schaeffer s-a convertit la Ortodoxie pentru că el căuta adevărul (vezi Frank Schaeffer, *Dancing Alone: The Quest for Orthodox Faith in the Age of False Religion*, Holy Cross Orthodox Press, Boston, Ma., 1994).

[64] Vezi Colleen Carroll, *The New Faithful: Why Young Adults Are Embracing Christian Orthodoxy*, Loyola Press, Chicago, Il., 2002. Ortodoxia, aici, nu se referă la Biserica Ortodoxă, ci la formularea tradiţională a credinţei creştine. Carroll include în această categorie bisericile şi mişcările evanghelice, bisericile ortodoxe de Răsărit şi bisericile romano-catolice. Ea susţine că generaţiile tinere caută o întoarcere la valorile şi convingerile care au fost respinse de părinţii şi profesorii lor.

se înghesuie în congregaţiile mesianice contemporane, cu perspectiva de a recrea biserica primară. Atracţia faţă de tradiţie depinde de ceea ce credem a fi cea mai veche formă de închinare.

Ortodoxia poate face apel la conceptul de tradiţie neschimbătoare. Sunt multe de spus despre o liturghie neschimbată de o mie trei sute de ani. Baza pentru liturghie datează poate chiar din secolul cinci. Unii ortodocşi ar susţine că este cea mai veche dintre toate liturghiile; şi, deşi această formă provine neîndoielnic din slujba de la sinagogă, se poate spune că ritul a suferit oarecare dezvoltări de-a lungul secolelor.[65] Cu toate acestea, ea rămâne un monument pentru o formă mai veche de închinare şi astfel atrage unii căutători.

Căutarea unei închinări semnificative

Un al treilea motiv îl reprezintă stilurile de închinare. Unii găsesc mângâiere şi o putere extraordinară în liturghia ortodoxă. Pentru aceştia, ea reprezintă un model al statorniciei lui Dumnezeu. Această mişcare liturgică nu se limitează la ortodoxia. Alte biserici liturgice din întreaga lume creştină i-au atras pe cei care au căutat o experienţă de închinare semnificativă.[66] Alţi creştini sunt atraşi de libertatea de expresie din unele tradiţii protestante, de noutatea şi creativitatea închinării contemporane.

Căutarea închinării care atrage simţurile

Un al patrulea motiv dat de unii convertiţi la ortodoxie constă într-o atracţie estetică faţă de slujbele de închinare. Nu se referă doar la ritmul liturghiei, ci la mirosul tămâii şi la iconografia care se adresează şi simţurilor.[67] Şi totuşi, este la fel de adevărat că unii convertiţi aleg

[65] Vezi Alexander Schmemann, *Introduction to Liturgical Theology*, Faith Press, London, 1966; Benjamin D. Williams şi Harold B. Anstall, *Orthodox Worship: A Living Continuity with the Temple, the Synagogue and the Early Church*, Light & Life, Minneapolis, Min., 1990.

[66] Vezi Thomas Howard, *Evangelical Is Not Enough: Worship of God in Liturgy and Sacrament*, Ignatius Press, Fort Collins, Co., 1988. Howard a crescut în cultul creştin după evanghelie (confesiunea Plymouth Brethren), care are un stil de închinare foarte simplu şi ne-liturgic.

[67] Acest lucru este adevărat şi în cazul unei migraţii mai timpurii. Vezi Robert E. Webber, *Evangelicals on the Canterbury Trail: Why Evangelicals Are Attracted to the Liturgical Church*, Word, Waco, Tx., 1985.

închinarea dintr-o biserică evanghelică pentru că nu este încărcată de ceea ce ei consideră a fi distrageri.

CONCLUZIE

Va găsi lumea post-modernă credinţa creştină de care are nevoie în formele variate ale evanghelismului sau va umple Biserica Ortodoxă acest gol spiritual al post-modernilor? Unii observatori cred că post-modernii sunt interesaţi într-o întoarcere la tradiţia străveche.[68] Pe de altă parte, mulţi post-moderni au găsit cămine spirituale în biserici carismatice şi în biserici comunitare evanghelice.

În orice caz, sperăm că eseurile şi reacţiile din acest volum vor determina o înţelegere mai profundă a ortodoxiei răsăritene şi a evangheliciilor deopotrivă. Amândouă îl mărturisesc pe Domnul Isus Cristos, care este Rege al regilor şi Domn al domnilor. Amândouă împărtăşesc convingerea profundă că adevăraţii credincioşi se vor închina Dumnezeului triunic când Domnul Isus Cristos se va întoarce cu slavă şi putere.

[68] Robert E. Webber, *The Younger Evangelicals: Facing the Challenges of the New World*, Baker, Grand Rapids, Mi., 2002.

DESPRE CONTRIBUTORI

Bradley Nassif (Ph.D. Universitatea Fordham) este profesor de studii biblice şi teologice la Universitatea North Park (Chicago) şi lector în teologie ortodoxă răsăriteană la *Antiochian House of Studies* (Universitatea Balamand, Lebanon, S.U.A.). A fost profesor adjunct în ortodoxie răsăriteană la mai multe seminarii evanghelice şi este fondatorul Societăţii pentru Studiul Ortodoxiei şi Evanghelismului. Este un promotor entuziast al dialogului ortodoxo-evanghelic în toată lumea. Ca reprezentant al Conferinţei Permanente a Episcopilor Ortodocşi Canonici din America de Nord, el slujeşte în Dialogul bilateral ortodox-luteran din America de Nord. A fost comentator în seria de documentare „Christianity: The First Thousand Years" şi „The Jesus Experience: Jesus Among the Slavs". Este editorul general al lucrării *New Perspectives on Historical Theology: Essays in Memory of John Meyendorff* şi autorul lucrării *Westminster Handbook to Eastern Orthodox Theology,* care va apărea în curând. El şi soţia lui, Barb, locuiesc în Chicago şi au o fiică.

Michael Horton (Ph.D., Wycliffe Hall, Oxford, şi Universitatea Coventry) este profesor de teologie şi apologetică la Westminster Seminary California, preşedintele Alliance of Confessing Evangelicals şi editor şef al revistei *Modern Reformation.* Este autorul a numeroase cărţi printre care *In the Face of God; A Better Way: Rediscovering the Drama of God-Centered Worship; Covenant and Eschatology* şi *Lord and Servant.* Este pastor în Bisericile Reformate Unite din America de Nord (BRUAN) şi locuieşte cu soţia sa, Lisa, şi cu cei patru copii ai lor în Escondido, California.

Vladimir Berzonsky (D. Min., Seminarul Teologic Ashland) este preot al Bisericii Ortodoxe Sfânta Treime din Parma, Ohio şi autorul lucrării *The Gift of Love* şi a altor publicaţii ortodoxe. Împreună cu soţia lui, Margarita, locuieşte în Seven Hills, Ohio, şi au trei fii.

George Hancock-Stefan (Ph. D., Universitatea Trinity International) este pastor al Bisericii Baptiste Centrale din Atlantic Highlands, New Jersey, şi profesor adjunct de istoria bisericii, misiune, precum şi istorie şi drept baptist la Seminarul Teologic Eastern Baptist, Seminarul Teologic New Brunswick, Seminarul Teologic Princeton şi New York Evangelical Divinity School. Locuieşte împreună cu soţia sa, Ginny, în Atlantic Highlands, New Jersey şi au patru fete.

Edward Rommen (D. Theol., Universitatea din München; D. Miss., Trinity Evangelical Divinity School) este preot ortodox şi pastor al Misiunii Ortodoxe Schimbarea la Faţă din Raleigh, North Carolina. Misionar evanghelic, plantator de biserici şi profesor în Europa timp de cincisprezece ani, a predat misiologie şi teologie la Trinity Evangelical Divinity School şi Universitatea Internaţională Columbia. După convertire la ortodoxie, a devenit preot şi s-a întors la slujirea pastorală. Are un interes special în rugăciune şi spiritualitate. Este autorul (sau coautorul) şi editorul mai multor cărţi în limba germană şi engleză, printre care *Contextualization: Meanings, Methods and Models* şi *Christianity and Religious: A Biblical Theology of Modern Religions*. Locuieşte împreună cu soţia lui, Ainee, în Dunn, North Carolina. Au două fete.

James J. Stamoolis (D. Theol., Universitatea Stellenbosch) este consultant pentru organizaţii educaţionale şi misionare. Convertit de la ortodoxie la protestantismul evanghelic, a fost misionar în Africa de Sud, secretar teologic al organizaţiei International Fellowship of Evangelical Students, decan al Colegiului Wheaton şi director executiv al unei agenţii misionare. Este profesor adjunct la Colegiul Wheaton, la Seminarul Teologic Northern Baptist şi la Universitatea Internaţională Columbia. Este autorul lucrării *Eastern Orthodox Mission Theology Today* şi al unor numeroase articole din reviste şi enciclopedii. Locuieşte împreună cu soţia sa, Evy, în Wheaton, Illinois şi au trei băieţi.

Stanley N. Gundry (S.T.D., Lutheran School of Theology Chicago) este vicepreşedinte senior şi editor şef al editurii Zondervan. A absolvit *summa cum laude* de la Colegiul Baptist Los Angeles şi Seminarul Teologic Talbot înainte de a-şi primi gradul de M.S.T. de la Union College, Universitatea British Columbia, şi gradul de S.T.D. de la Lutheran School of Theology of Chicago. Cu peste treizeci şi cinci de ani de predare pastorală şi experienţă publicistică, este autorul lucrării *Love Them In: The Proclamation Theology of D. L. Moody* şi coautor al lucrării *The NIV Harmony of the Gospels.*